

LOKAKUU 2016

INKLUSIIVISTA POLITIIKKA JA SUBVERSIIVISTA TEATTERIA

ADIMAN KULTTUURIKESKUS ETELÄ-INTIAN KARNATAKASSA

DAINA KUKKA HARVILAHTI

HELSINGIN YLIOPISTO


VALTIOTIETEELLINEN TIEDEKUNTA

SOSIAALI- JA KULTTUURIANTROPOLOGIA

PRO GRADU -TUTKIELMA

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	3
1.1 TUTKIMUKSEN TAVOITE JA MERKITYS	3
1.2 INTIAN KASTIJÄRJESTELMÄN PERUSTEITA JA TERMINOLOGIAA	4
1.2.1 Voimissaan oleva kastijärjestelmä	6
1.3 AIKAISEMPI TUTKIMUS	7
1.3.1 Kuinka ymmärtää kastijärjestelmää?	7
1.3.2 Yhteiskunnallinen liikkuvuus	9
1.3.3 Teatterin ja vastarinnan tutkimus	11
1.3.4 Dalit-liike	12
1.4 TUTKIMUSKYSYMYKSET	13
1.5 TUTKIMUKSEN METODEISTA	14
1.5.1 Kenttä	15
1.5.2 Haastattelut	17
1.5.3 Aineiston analyysistä	18
1.6 TUTKIMUKSEN ETIIKKA	18
1.7 TEOREETTISET LINJAT JA KESKEISET KÄSITTEET	19
1.8 TUTKIELMAN ETENEMINEN	20
2. FOKUKSENA KULTTUURIKESKUS ADIMA	20
2.1 ADIMAN MISSIO	20
2.2 ETYMOLOGIA	21
2.3 ADIMA KULTTUURIKESKUKSENA	22
2.3.1 Adiman juuret	24
2.3.2 Karnatakan Dalit-liike DSS (Dalit Sangharsha Samithi)	25
2.4 ADIMAN TOIMINTA	36
2.4.1 Hunnime Haadu	37
2.4.2 Chukki Mela – lasten teatterileiri	39
2.4.3 Kulttuurin elvyttäminen Adimassa	41
2.4.4 Toiminnan arvoista	45
2.5 DALITTIEN KULTTUURI – SORRETTUJEN KULTTUURI?	47
2.5.1 Missä on meidän kulttuurimme?	49
2.5.2 Thamaten kulttuuriset merkitykset	51
2.5.3 Dalitit ja historia haastatteluaineistossani	52
2.5.4 Kadonneen matriarkaatin metsästys	56
2.5.5 Yhteiskunnallinen liikkuvuus	60
2.5.6 Yhteenveto	63
3. TEATTERIN SUBVERSIO JA ADIMA	64
3.1 TEATTERISTA JA MARGINAALISISTA ÄÄNISTÄ	64
3.2 NÄYTELMIEN GENRET	65
3.3 TEATTERI JA REFLEKSIIVISYYS	68
3.3.1 Prinssi Eklavya	71
3.4 TEATTERIN TEMAATTISET LINJAT	73
3.4.1 Adiman teatteriryhmä v. 2007–2008	74
3.4.1 Globalisaation ja kapitalismin varjot	77
4. K. RAMAIAHIN VAALIKAMPANJA ESIMERKKINÄ	81
4.1 RAMAIAHIN KANNATAJAT	85
4.2 INKLUSIIVINEN POLITIikka	87
5. LOPPUPÄÄTELMÄT	91
LÄHDEKIRJALLISUUS	99

 HELSINGIN YLIOPISTO HELSINGFORS UNIVERSITET UNIVERSITY OF HELSINKI		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen		Laitos – Institution – Department Sosiaalitieteiden laitos
Tekijä – Författare – Author Dajna Kukka Harvilahti		
Työn nimi – Arbetets titel – Title Inklusiivista politiikkaa ja subversiivista teatteria: Adiman kulttuurikeskus Etelä-Intian Karnatakassa		
Oppiaine – Läroämne – Subject Sosiaali- ja kulttuuriantropologia		
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum – Month and year Lokakuu 2016	Sivumäärä – Sidoanta – Number of pages 103
Tiivistelmä – Referat – Abstract		
<p>Tutkielmani on vahvan etnografisen tapaustutkimus, joka kuvaa Etelä-Intian Karnatakaan sijoittuvaa kulttuurikeskus Adimaa. Adima pyrkii edistämään inklusiivista politiikkaa, tiukan hierarkkisten kasti-, sukupuoli-, luokka- ja uskonnollisten jakojen sijaan. Tutkimus liikkuu kulttuurikeskuksen historiallisista ja ideologisista lähtökohdista tarkastelemaan keskuksen ja sen keskeisten henkilöiden pyrkimyksiä, politiikkaa ja teatteritoimintaa.</p> <p>Tutkimukseni perustuu ensinnäkin työskentelylle kyseisessä kulttuurikeskuksessa vuosina 2009, 2010–2011 ja kenttätyölleni maalis-huhtikuussa 2014. Metodologisesti katsottuna tutkielmani lähtökohtina ovat siis osallistuva havainnointi ja haastattelut. Kenttätyöni aikana syvensin aikaisempaa kokemustani kulttuurikeskuksesta ja seurasin Adiman pitkäaikaisen johtohahmon K. Ramaiahin valmistautumista ja osallistumista Intian parlamenttivaaleihin keväällä 2014. Lisäksi kiersin Kolarin piirikuntaa tekemässä haastatteluja kastijärjestelmän syrjinnän ja sorron vastaiseen dalit-liike Dalit Sangharsha Samithiin aktiivisesti osallistuneiden henkilöiden kanssa.</p> <p>Käytän aineistonani aikaisempina vuosina Adiman käyttöön laatimiani tekstejä, henkilökohtaisia ja kenttäpäiväkirjoja, nauhoitettuja haastatteluja ja puheita, kuvamateriaalia, lehtiartikkeleita, painettuja esitteitä, Adimassa esitettyjä lauluja sekä teatteriesityksiä (videomateriaalia). Tämän aineiston pohjalta olen luonut kokonaisvaltaisempaa kuvaa siitä, mihin kulttuurikeskus Adima toiminnallaan pyrkii ja miten se sijoittuu suhteessa kastista käytyyn keskusteluun.</p> <p>Lähden tutkimaan Adiman toimintaa sen oman ideologisen julistuksen kautta ja tutkimukseni pyrkii tuomaan esiin informanttien äänen. Tästä syystä inklusiivisuuden ja vastustuksen teemat ovat vuoropuhelussa keskenään - ensimmäisen ollessa vastaus siihen, kuinka ihmiset ja erilaiset ryhmät voisivat elää sopuointuista elämää keskenään ja jälkimmäisen nostaessa esiin hegemonioiden kritiikkiä subversiivisia käännteitä sisältävien teatteriesitysten muodossa.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Dalit, teatteri, Subversiivinen teatteri, dalit-liike, politiikka, vastarinta		

1. Johdanto

1.1 Tutkimuksen tavoite ja merkitys

Pro gradu -tutkielmani tavoite on tarkastella Etelä-Intian Karnatakan osavaltiossa sijaitsevan kulttuurikeskus Adiman toimintaa sekä sitä, kuinka kyseinen kulttuurikeskus sijoittuu kastista käytävään keskusteluun. Tutkielmani perustuu vahvasti Etelä-Intiassa keräämääni etnografiseen aineistoon. Fokuksenani on Kolarin kaupunkiin sijoittuva Adima, josta minulla on paljon kokemusta työskenneltyäni siellä yhteensä 8 kuukauden verran. Ennen keväällä 2014 suorittamaani kenttätöä minulla oli jo hyvät valmiudet vastata kysymykseen mitä Adimassa tapahtuu, mutta kenttätöni sekä kastijärjestelmän ympärillä pyöriviin diskursseihin tutustuminen laajensi ymmärrystäni toisaalta siitä miksi asiat tapahtuvat niin kuin tapahtuvat ja toisaalta siitä, kuinka Adima sijoittuu suhteessa sitä ympäröivään yhteiskuntaan.

Tutkielmani keskeiset informantit ovat suureksi osaksi Karnatakan kastittomien ja alakastisten asiaa ajavan dalit-liike *Dalit Sangharsha Samithin* (DSS) pioneereja sekä muita aktivisteja. He ovat toiminnallaan pyrkineet vastustamaan hierarkkisen kastijärjestelmän puitteissa tehtyä väkivaltaa ja eriarvoistavia käytäntöjä sekä puolustamaan Intian perustuslaissa määriteltyjä oikeuksia ja syrjinnänvastaisia säädöksiä. Sana ”dalit” tarkoittaa hindin kielellä murrettua ja on nykyisin laajalti käytössä kuvaamaan kastijärjestelmän alimpia kerrostumia, joita suomen kielellä on kutsuttu kastittomiksi ja joista Intiassa on käytössä mm. virallinen termi ”Scheduled Castes” sekä epävirallisempi, mutta laajalti käytetty ”untouchables” (www1). Vaikka kaikki ”kastittomien” ryhmät Intiassa eivät puhu itsestään daliteina, on termi omassa työssäni keskeinen, sillä kaikki informanttini käyttävät kyseistä nimitystä lähes yksinomaan.

Tutkielmani keskeinen anti on valottaa ensinnäkin sitä, kuinka edellä mainitun edistyksellisen liikkeen, Dalit Sangharsha Samithin pioneerit kokevat liikkeen sisäiset muutokset kulta-aikojensa jälkeen ja millaista toimintaa liikkeen pohjalta ja sen ympärillä on syntynyt. Lähdetessä analysoimaan liikkeen sisäistä rakennetta ja myöhempiä vaiheita, päästään käsiksi kastijärjestelmän erityispiirteisiin, luokan ja kastin suhteeseen, sekä yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen ja erilaisiin vastarinnan muotoihin marginaalisista

asemista käsin. Näistä vastarinnan ja vaikuttamisen muodoista aineistossani nousee esiin kansalaisaktivismiin ja puoluepolitiikan lisäksi vallankumouksellista sanomaa sisältävät teatterimuodot, jotka pyrkivät voimaannuttamaan sorrettuja kansanosia ja murtamaan vallitsevia narratiiveja mm. sukupuoleen sekä kastijärjestelmän rituaaliseen puhtauteen liittyen.

Tutkielmani tuo lisää antropologiseen keskusteluun etnografisen tapaustutkimuksen muodossa. Se laajenee oman kokemukseni sekä osallistuvan havainnoinnin kautta ruohonjuuritason työskentelystä Intian Karnatakassa, osavaltion tasolla toimivan kansanliikkeen tarkasteluun ja Intian sosiaalista, poliittista sekä kulttuurista toimintaa vahvasti määrittelevän kastijärjestelmän tutkimiseen. Seymourin (2006: 305) mukaan vastarinnasta tehtyjä tutkimuksia on kritisoitu vastarintaan osallistuvien idealisoinnista ja romantisoinnista. Hänen mukaansa vain harvat ovat sen sijaan tutkineet toimijoiden ja liikkeiden johtajien motivaatioita. Oman aineistoni pohjalta tähän idealisointiin itse dalit-liikkeen suhteen on vaikeaa sortua, sillä informanttini haluavat pitkälti tuoda esiin liikkeen ongelmat sekä analysoida niiden alkuperää. Tutkielmani tuokin esiin myös keskeisten haastateltavieni motivaatioita osallistua esim. teatteritoimintaan ja politiikkaan.

Sen sijaan tulee muistaa, että niin kutsutut dalitit pitävät sisällään suuren määrän erilaisia yhteisöjä ja yksilöitä, kastien alakasteja (s. 4) sekä näkemyksiä, mistä syystä haluan välttää yleistyksiä. Näin esimerkiksi dalit-filosofioita avatessani tulen vain hipaisemaan dalit-termin alle itsensä laskevien ihmisten monimuotoisuutta. Sen sijaan tutkielmani pyrkii ymmärtämään Karnatakan dalit-liikkeeseen voimakkaasti pohjautuvan Adiman kulttuurikeskuksen toimintaa ja käymään dialogia sitä kautta kastijärjestelmää eri kannoilta käsittelevien tutkimusten kanssa. Dumontin (1980 [1966]) mukaan yritykset ymmärtää Intiaa sisältä käsin auttavat myös ”länttä” valottamaan omaa kulttuuriaan ja piilotettuja hierarkkisia arvojaan. Oma tutkielmani pyrkiikin kurkistamaan intialaiseen yhteiskuntaan etnografisen aineistoni valossa.

1.2 Intian kastijärjestelmän perusteita ja terminologiaa

Intian kastijärjestelmä perustuu ensinnäkin neljälle *varnalle*, joka tarkoittaa sanskriitiksi luokkaa, tyyppiä tai järjestystä. Varnat ovat historiallisesti ammattiluokituksia ja ne ovat hierarkkisessa suhteessa toisiinsa, rituaalisen puhtauden ollessa vahvinta ylimmissä varnoissa ja vähentyessä alaspäin niin, että varnojen ulkopuolelle jäävät kastittomat ovat

yhtäläinen osa kastijärjestelmää, mutta heitä kohdellaan kastijärjestelmän puitteissa epäpuhtaina tai saastuttavina. Neljä varnaa ovat järjestyksessä brahmaanit (papit, opettajat), kshatriyat (sotilaat, hallitsijat), vaishyat (kauppiaat, maanviljelijät) ja shudrat (palvelijat), joiden lisäksi niin kastihindut, kuin kastittomatkin on jaettu tuhansiin kastiryhmiin, joilla on omat nimensä, mutta joista käytetään yleisnimitystä *jāti* (Dumont 1980 [1966]: 36). Henkilön todellinen kasti on siis se kastiryhmä (*jāti*), johon hän syntyy. Kastiryhmiin liittyvä rituaalinen puhtaus määrittää periaatteellisesti ja ideaalisti sitä, millaisessa suhteessa eri kasteja edustavat ihmiset voivat olla keskenään. Englanninkielinen sana 'caste' on Dumontin mukaan portugalilaista ja espanjalaista alkuperää: 'casta', joka tarkoittaa jotain, mitä ei tule sekoittaa tai yhdistää (Dumont 1980 [1966]: 21). Näin ollen eri kastien väliset suhteet tulevat hyvin ilmi esimerkiksi ruokailun ja avioliittojen yhteydessä.

Vaikka urbanisaation myötä mm. moderni työ sekä ahtaat ja kastien suhteen sekoittuneet asuin ympäristöt ovat osittain höllentäneet suhteita, kastitietoisuus on tiukassa intialaisessa yhteiskunnassa, kuten tutkielmastani käy ilmi. Kastijärjestelmä ei rajoitu Intiassa vain hinduihin, vaan se koskettaa yhtä lailla muita uskontoryhmiä, kuten muslimeja ja kristittyjä. Kristityistä daliteista on kirjoittanut laajasti antropologian alalla mm. David Mosse ja suomeksi aiheesta, dalitien vapautuksen teologiasta, on julkaissut Mikko Malkavaara (1999).

Kastittomista, joista Intiassa käytetään mm. termejä *harijan*, *untouchable* tai virallista luokitusta "Scheduled Castes" (SC), on nykyisin melko yleisesti käytössä termi 'dalit'. Viittaan dalit-sanalla kastittomiin tutkimuksessani ensisijaisesti ensinnäkin siitä syystä, että koen sanan kastiton harhaanjohtavaksi sen ilmaistessa, että näillä ryhmillä ei olisi kastia ja toiseksi, koska se on informanttieni poikkeuksetta käyttämä nimitys. Suomeksi kääntämässäni tutkimuksessa sen sijaan käytän kirjoittajan käyttämää termiä, jolloin esim. sana "untouchable" (koskematon) kääntyy kastittomaksi, välttääkseni liikaa epäselvyyttä.

Dalit-syntyinen Intian perustuslain kirjoittaja ja dalit-liikkeen yksi suurimmista esikuvista, B.R. Ambedkar, ilmaisi huolensa perustuslain toimeenpanon kynnyksellä vuonna 1950. Perustuslaissa kastiin perustuva syrjintä oli tehty laittomaksi ja Ambedkar totesi, että pian poliittisessa elämässä olisi tasa-arvo, siinä missä sosiaalisessa ja taloudellisessa elämässä säilyisi epätasa-arvo. Jotta perustuslaillinen poliittinen demokratia tulisi toteen Intiassa, tulisi tähän epätasa-arvoon puuttua välittömästi (Hardtmann 2008: 69). Nyt

seitsemänkymmenen vuoden päästä Intian itsenäisyysjulistuksesta epätasa-arvo ei ole poistunut näiltä kolmelta alalta, sen selvästi koskiessa myös käytännön politiikkaa, mutta pyrkimykset tasa-arvon puolesta jatkuvat.

Lukuisat kansalais- ja ihmisoikeusjärjestöt, kuten National Campaign on Dalit Human Rights (NCDHR) ja kansainvälinen International Dalit Solidarity Network (IDSN) raportoivat jatkuvista daliteja kohtaan tehdyistä rikkomuksista, joissa erityisesti naiset ja maaseuduilla asuvat dalitit ovat vaikeassa asemassa. Raportit kertovat kuinka epäpuhtaiksi mielletyt dalitit kokevat monenlaista syrjintää ja henkistä, fyysistä sekä seksuaalista väkivaltaa elämänsä eri alueilla. Heille on perinteisesti osoitettu epäpuhtaana nähdyt työt, kuten nahan kanssa työskentely ja jätteenpuhdistus, joka yhä usein tapahtuu käsin ilman suojavarusteita. Suuri määrä daliteja on maattomia maatyöläisiä, jotka saattavat elää orjuudenkaltaisessa tilanteessa ja heiltä voidaan estää pääsy mm. juomaveteen johtuen heidän saastuttavasta rituaalisesta statuksestaan (www1). On huomionarvoista, että dalitit eivät ole pieni marginaalinen ryhmä, vaikka he käytännössä usein eläisivätkin yhteiskunnan marginaalissa. Intian vuoden 2011 väestönlaskennan mukaan heitä oli yli kaksisataa miljoonaa, johon ei ollut laskettu kristittyjä ja muslimeja (www2). Intian lisäksi kastijärjestelmä on käytössä omissa muodoissaan Intiaa ympäröivissä Nepalissa, Bangladeshissa, Sri Lankassa, Pakistanissa ja eri diasporissa. Mm. se, että Isossa-Britanniassa on asetettu kastisyrjinnän vastaisia lakeja, kertoo kastijärjestelmän elinvoimaisuudesta (www3).

1.2.1 Voimissaan oleva kastijärjestelmä

M.N. Srinivas on tullut tunnetuksi Intian kyliä ja kastijärjestelmää valottavista tutkimuksistaan ja sanoo Intian hindu-yhteiskunnan perustuvan rakenteellisesti kastijaoille (1956: 482). Huomionarvoista omassa tutkimusaineistossani on, kuinka lähes jokainen haastateltavani sanoo kastihierarkioiden vain tiukentuvan ja ottavan uusia muotoja niiden höllentymisen sijaan. He ovat usein pessimistisiä sen suhteen, että kastijärjestelmää tai edes siihen rakenteellisesti sisältyvien hierarkioiden liepeissä kulkevaa syrjintää pystyttäisiin purkamaan tällä vuosisadalla.

Kasti-identiteetit luovat sekä positiivista yhteenkuuluvuutta, että kilpailua ja suoranaista sortoa muita kastiryhmiä kohtaan. Dumontin mukaan ideaalisen kastijärjestelmän yksi huomionarvoisimmista piirteistä on kastiryhmän keskinäinen, hierarkkinen

riippuvuussuhde (1980 [1966]). Informanttini kertovat myös, että ensimmäinen asia, jonka he oppivat uudesta tapaamastaan ihmisestä on hänen kastistatuksensa, joka otetaan selville epäsuorasti kysymällä mistä yhteisöstä henkilö on peräisin. Vaikka suoranaista ”kastismista”, eli syrjinnästä kastin perusteella olisi luovuttu, kastistatukset nousevat ystäväystenkin kesken mieleen tietyissä tilanteissa, kuten yhteisen ruokailun yhteydessä tai vierailtaessa toisen kotona. Tätä huomiota sivuten tulee esiin kastijärjestelmästä käydyn keskustelun yksi merkityksellisimmistä piirteistä: kastin ja luokan suhde. Aiemmat tutkimukset ja omat havaintoni osoittavat, että vaikka yksilö tai ryhmä saavuttaisi sosiaalista, kulttuurista tai taloudellista pääomaa, Bourdieuta mukaillen, se ei useinkaan vapauta heitä kastihierarkian rituaalisesta puhtaus-statuksesta.

Vaikka tutkimukseni keskittyikin daliteihin ja tuo esiin heihin kohdistuvaa ja heidän keskinäistä syrjintäänsä, tässä keskustelussa tulee ehdottomasti ottaa huomioon se tosiasia, että lukuisat ylempiinkin kasteihin syntyneet ihmiset ovat hyvin köyhiä ja heidän viiteryhmänsä ”kehittymättömiä” (Intiassa käytössä sana ’backward’). Näin ollen kohtelu, jota dalitit ja alemmat kastit saavat perustuslain puitteissa, aiheuttaa kitkaa eri kastien välille. Erityisesti ne kastiryhmät, jotka ovat hierarkiassa aivan etuuksia saavien ryhmien yläpuolella, reagoivat voimakkaasti heidän epätasa-arvoiseen tilanteeseensa (Srinivas 1996: XIII). Näitä etuuksia ovat mm. koulutuksen ja politiikan kiintiöpaikat.

1.3 Aikaisempi tutkimus

Kastijärjestelmää on tutkittu sosiaalitieteissä laajasti monesta eri näkökulmasta ja esittelenkin tässä luvussa omalle pro gradu -tutkielmalleni keskeisiä tutkimuksia ja teorioita. Kastin ja luokan käsittelyn lisäksi keskityn omalle tutkimukselleni keskeisiin kastittomien ja/tai dalit-liikkeisiin, subversiiviseen eli vallankumoukselliseen teatteriin sekä yhteiskunnallisen liikkuvuuden ja vastarinnan käsitteisiin.

1.3.1 Kuinka ymmärtää kastijärjestelmää?

Vuonna 1996 julkaistun kirjan *Caste: Its twentieth century avatar* esipuheessa M.N. Srinivas ilmaisee, että kastista on kirjoitettu Intian historian varhaisista aikakausista lähtien, mutta kirjoittajat ovat ennen viime aikoja olleet poikkeuksetta miehiä tai tutkimukset miehisestä näkökulmasta (1996: VIII). Tämä tilanne on muuttunut viime vuosikymmenien aikana ja naisten näkökulmia tuodaan aktiivisesti esiin

nykytutkimuksessa, mainitakseni Leela Duben, Gail Omvedtin, Eleanor Zelliotin, Gayatri Spivakin sekä tuoreista tutkimuksista Anupama Raon ja Charu Guptan. Daliteista tehtyjä tutkimuksia on kritisoitu niiden mieskeskeisyydestä, johon postkolonialistinen ja feministinen tutkimus ottaa kantaa.

Hyvän alustuksen tähän keskusteluun antaa Anupama Raon editoima teos *Gender & Caste* (2005), joka kokoaa yhteen tutkimuksia ja kertomuksia mm. kastista ja sukupuolesta, dalit-naisten aktiivisesta osallistumisesta varhaisiin kastittomien liikkeisiin, Dravid- ja naisten liikkeisiin, sekä länsimaisen etnografian tutkimuksen lähtökohdista. Historiaa ja antropologiaa käsittelevässä luvussa S. Anandhi osoittaa, kuinka varhaisista dravidiliikkeistä tehdyt tutkimukset ovat täysin jättäneet huomiotta niille keskeiset pyrkimykset naisten emansipaatioon. Charu Gupta käsittelee kastin, genderin ja valtarakenteiden vaikutusta kuvaan daliteista ja dalit-naisista tuoreessa teoksessaan *The Gender of Caste: Representing Dalits in print* (2016). Myös Subaltern studies tieteenalana tulee lähelle näitä kysymyksiä ”alistettujen” representaatiosta ja tulen käsittelemään lyhyesti työssäni Gayatri Chakravorty Spivakin tunnettua tutkimusta alistetun äänestä (esim. Morris 2010) yhteydessä subversiiviseen teatteriin. Oman tutkielmani ääni tämän kritiikin valossa on informanttieni puolesta pääosin miehinen, mutta teoreettiselta asettelultaan feministinen. Tutkimusaineistoni naisäänet antavatkin teräviä kommentteja miesten keskustelun väliin.

Kastijärjestelmää käsittelevistä tutkimuksista ei voi ohittaa Louis Dumontin klassikkoa *Homo Hierarchicus: The caste system and its implications* (1980[1966]). Huolimatta teoksen saamasta kritiikistä, sen arvo kastia ja luokkaa käsitteleville tutkimuksille on ilmeinen. Dumontin tutkimus on holistinen pyrkimys ymmärtää kastijärjestelmää sen omista lähtökohdista käsin. Erotettuna läntisistä sosiaalisen luokan ja stratifikaation käsitteistä, se esittää Intian kastijärjestelmän omaleimaisena, yhteiskunnan kokonaisuuteen, eriarvoisuuteen sekä puhtaan ja epäpuhtaan käsitteisiin perustuvana hierarkiana. Dumont tekee erottelun myös traditionaalisten ja modernien yhteiskuntien välille, joista ensimmäistä määrittelee holistisuus ja jälkimmäistä individualistisuus (Dumont 1980[1966]: 9).

Barnett, Fruzzetti ja Ostor avaavat artikkelissaan ”Hierarchy Purified: Notes on Dumont and His Critics” (1976) Dumontin tutkimukseen kohdistunutta kritiikkiä ja pyrkivät osoittamaan toisaalta kritiikin heikkoudet ja toisaalta sen kuinka Dumontin tutkimusta

voidaan yhä soveltaa antropologisessa tutkimuksessa. Artikkelin kulkee Dumontin jäljissä korostaen Intian kastijärjestelmän ainutlaatuisuutta ja asettaa olennaiseksi kysymykseksi kastin määrittelyn, luokan ja kastin käsitteiden vuoropuhelun kautta. Vaikka kastia on artikkelin mukaan käytetty kuvaamaan erilaisia sosiaaliseen stratifikaatioon liittyviä ilmiöitä, Barnettin ym. mukaan nämä teoriat eivät huomioi edellä mainittua puhtaan ja epäpuhtaan vastakkainasettelua (Barnett et al. 1976: 640).

Toinen esimerkki sosiaalisen stratifikaation tai luokan keskeisyydestä tutkimuksessa löytyy Mencheriltä (1974), jonka tutkimuksessa kastittomat (untouchables) ja muu yhteiskunta pyritään erottamaan sorretuiksi ja sortajiksi argumentoiden, että kastittomat voisivat muodostaa yhtenäisen yksikön ja luokan erotettuna kastijärjestelmästä, jos heitä ei olisi jaettu alaryhmien ja ammatillisen erikoistumisen mukaan. Barnett ym. ilmaisevat, että kastittomia ei voida erottaa kokonaisuudesta ja että Mencherin argumentti ei ota huomioon sitä, kuinka järjestelmä voidaan luoda uudelleen sen jokaisella kerrostumalla, jolloin myös kastittomat voivat osallistua hierarkkisten suhteiden luomiseen. Vaikka kastittomat eivät hyväksyisi järjestelmää, se ei tarkoita, että he olisivat sen ulkopuolella ja toisaalta he eivät ole ainoita, joita sorretaan arvohierarkiassa (Barnett et al. 1976: 637).

Tässä yhteydessä voidaan nähdä, kuinka suomen kielessä yleisesti käytössä oleva sana ”kastiton” voi johtaa harhaan sen antaessa ymmärtää, että näillä rituaalisen puhtauden järjestelmässä alimmille portaille sijoittuvilla ei olisi kastia. Dumontin ja Barnettin ym. mukaan sekä edellä mainittuun holismin periaatteeseen viitaten kastittomat, huolimatta heihin kohdistetusta monipuolisesta eksklusiosta, ovat yhtäläinen osa kastijärjestelmän kokonaisuutta (Barnett et al. 1976: 637).

1.3.2 Yhteiskunnallinen liikkuvuus

Kastijärjestelmää käsittelevistä klassikoista Dumontin Homo Hierarchuksen ohella merkittäviä ovat M.N. Srinivasin tutkimukset, kuten hänen väitöskirjansa *Religion and Society Among the Coorgs of South India* (1952). Väitöskirjassa hän pureutuu Etelä-Intian Coorgien sosiaalisiin rakenteisiin sekä kastijärjestelmän piirteisiin, jossa hänen osallistuvaan havainnointiin perustuva tutkimuksensa kyläyhteisöissä näyttää kastien välisten suhteiden verkon.

Yksi Srinivasin tutkimuksista nouseva ja omaa tutkielmaani yhteiskunnallisen

liikkuvuuden kannalta sivuava teoreettinen anti on *sanskritisaation* käsite, jota hän käsittelee tarkemmin artikkelissaan ”A Note on Sanskritization and Westernization” (1956). Sanskritisaatio tarkoittaa sanskriittisen hinduismien piirteiden ja tapojen omaksumista, usein pyrkimyksenä nostaa kastiryhmän rituaalista statusta hierarkiassa ylemmäs. Srinivasin mukaan hindu-yhteiskunta perustuu rakenteellisesti kastijaoille (1956: 482). Alemmat kastit näyttävät aina yrittäneen omaksua rituaalisesti ylempien tapoja ja elämäntyyplejä, huolimatta brahmaanien kielloista ja alueellisesti dominoivien kastien väkivaltaisistakin estelyistä (1956: 482). Syyt näihin pyrkimyksiin löytyvät hindu-yhteiskunnan hierarkisuudesta ja ukonnollis-rituaalisen statuksen merkityksestä, jolloin tapojen omaksumista on käytetty keinona alemmasta ryhmästä ylemmäksi nousemiseen.

Sanskritisaation myötä brahmaaniset elämäntavat ovat levinneet enemmän tai vähemmän kaikille hinduille ketjureaktiona ylhäältä alaspäin. Tässä yhteydessä Srinivas korostaa kuitenkin, että paikalliset kulttuurin muodot ovat myös jatkuvasti imeytyneet hinduismien päälinjaan. Brahmaaniset rituaalit löysivät tiensä myös kastittomien keskuuteen johtuen siitä, että rituaalien yhteydessä kiellettiin alemmilta kasteilta lähinnä veedisten mantrojen laulaminen. Näin ollen rituaalien muut osat levisivät helpommin koko yhteiskunnassa. Kastittomien tilanne on kuitenkin erilainen, sillä Srinivasin mukaan kastittomat pyritään aina pitämään kastittomina. Tällöin kastittomien ainoa mahdollisuus nousta ylemmäs yhteiskunnassa on liikkua kotiseudultaan niin kauas, että heistä ei tiedetä mitään ja heitä ei näin ollen voida yhdistää aiempaan kastistatukseensa. 1950-luvulla tehdyssä tutkimuksessa hän kuitenkin ilmaisee yhteiskunnan olevan muutoksessa, erityisesti Intian perustuslain kautta, joka kieltää kastin perusteella tapahtuvan syrjinnän (1956: 493).

Luokan ja kastin ero tulee tässä kohden ilmi siinä, että joskus tietyillä kasteilla on poliittista ja taloudellista valtaa, mutta he eivät ole korkealla *rituaalisessa* luokituksessa ja ilman tätä luokitusta ryhmä ei voi täysin väittää olevansa korkeammassa asemassa suhteessa muihin. Näissä tapauksissa sanskritisaatio tapahtuu Srinivasin mukaan ennemmin tai myöhemmin statuksen kiinnittämiseksi. Uuden statuksen hankkiminen voi olla pitkä prosessi, jossa väitetään uuteen, ylempään *varnaan* kuulumisesta (Vaishya, Kshatriya tai Brahmaani) täytyy toistaa jatkuvasti ja mahdollisesti keksiä väitettä tukevia myyttejä.

Toisaalta myös uudempi tutkimus osoittaa, että jakolinja rituaalisen saastuttavuuden suhteen on tehty ”kastittomien” ja ”muiden” välille, vaikkakin puhtauskäsitteet läpäisevät koko intialaisen yhteiskunnan. Päivi Mattilan väitöskirja (2010), joka käsittelee palvelijoita

Jaipurissa, osoittaa kuinka mm. urbanisaatio ja spatiaalinen liikkuvuus ovat vaikuttaneet valta-asetelmiin ja kastien väliseen neuvotteluun puhtauskäsitteistä sekä statuksista. André Béteille on yksi tunnetuimmista ja aktiivisimmista kastin, luokan ja etnisyyden välimaastossa kirjoittavista moderneista kirjoittajista (esim. Béteille 1965).

Toinen käsite, jonka Srinivas nostaa esiin tutkimuksessaan on länsimaistuminen (westernization). Länsimaistuminen alkoi brittien saapuessa maahan, jättäen brahmaanit epämuksuvaan asemaan. Lehmän- ja porsaanlihaa syövät, alkoholia käyttävät ja naisille vapauksia antavat kolonialistit edustivat taloudellis-poliittisesta vallastaan huolimatta rituaalista epäpuhtautta suhteessa heidän omiin tapoihinsa. Alemmat kastit olivat siis lähempänä brittejä tässä suhteessa, vaikka poliittisen ja taloudellisen vallan puolesta britit olivat lähempänä Brahmaaneja ja erityisesti Kshatriyoita (Srinivas 1956: 487). Kolonialistisena aikana naiset ja dalitit saivatkin enemmän vapauksia erityisesti koulutuksen ja uusien työtehtävien kautta.

Yhteiskunnallista liikkuvuutta Intiassa käsittelevät mm. Carstenin (1995), Naudet'n (2008) ja Ciottin (2006) viimeaikaiset tutkimukset. Siinä missä Naudet kirjoittaa yksilöiden taipumuksesta palata työskentelemään alkuperäisen kastiryhmänsä parissa ja hyväksi, Ciottin tutkimuksessa Pohjois-Intian Chamarit pyrkivät kehittämään itseään ja yhteisöään keskittymällä koulutukseen, joka yhteydessä poliittiseen mobilisaatioon on saanut heidät kyseenalaistamaan ja vastustamaan aiempia valta-rakenteita. Ciottin ja Carstenin tutkimukset nostavat esiin 'genealogisen amnesian' eli syntyperän unohtamisen merkityksen tutkituille ihmisille ja yhteisöille, vapaamman liikkuvuuden tai identiteetin muodossa. Teoreettiset kehykset liikkuvuudesta ja kasti-identiteetistä kulkevat läpi tutkielmani, ihmisten arvottaessa omaa ja muiden toimintaa (kuten poliitikkojen kykyä vastata eri ryhmien tarpeisiin) sekä nostettaessa kasti-identiteettiä esiin tai murrettaessa sitä.

1.3.3 Teatterin ja vastarinnan tutkimus

Teatterin tekeminen voidaan nähdä tutkielmassani taiteen lisäksi voimaannuttavana ja perinnettä elvyttävänä toimintana ja poliittisena kannanottona. Käytän Jayashree Khushu-Lahirin ja Shweta Raon teoretisointia, joka etenee Gayatri Spivakin ja Bonita Parryin subaltern-kysymysten pohjalta käsittelemään vallankumouksellista teatteria (Khushu-Lahiri & Rao 2009).

Satu-Rantatyryn väitöskirja Orissan teatteriryhmän toiminnasta sosiaalityön ja teatterin risteyksessä tuo joitakin yhtymäkohtia oman tutkielmani aiheisiin (Ranta-Tyrkkö 2010). Teatterin annin sosiaalityölle näki myös brasilialainen tutkija, teatterintekijä ja poliitiikko Augusto Boal (1931–2009). Boal on tunnettu yhteisöllisestä teatteristaan ja sorrettujen teatterista, josta myös oman tutkielmani teatterimuodot ovat saaneet vaikutteita. Intian ulkopuolisista teatterintekijöistä Boal nousee Bertolt Brechtin (1898–1956) ohella esiin tutkielmani keskeisen informantin Kotiganahalli Ramaiahin puheissa. Boaliin ja yhteisölliseen teatteriin viitatessa teatteritoiminta voidaan nähdä aktiivisena toimintana tai poliittisena kannanottona, joka ei vain kuvaile maailmaa, vaan itseasiassa luo sitä mieleisekseen.

Teatteria on tutkittu antropologiassa paljon yhteydessä performanssiin ja rituaaliin. Johannes Fabianin teos *Power and Performance* (1990) on antanut mielenkiintoisia näkökulmia teatteriesityksen ja performanssin syntyprosesseista. Samoin Bruce Kapfererin tutkimukset Sri Lankassa tuovat mielenkiintoisia yhtymäkohtia teatterin ja rituaalin välille (esim. 1984). Kapfererin tutkimien parannusrituaalien transformatiivinen aspekti on erityisen mielenkiintoinen tarkasteltaessa yhteisön itserefleksiivisyyttä ja rituaalin kokonaisuutta sekä prosessia.

Vastarinnasta tehdystä tutkimuksesta nojaan etenkin Susan Seymourin artikkeliin ”Resistance” (2006). Hän puhuu tässä vastarinnan tutkimusta kohtaan antropologian alalla osoitetusta kritiikistä. Hänen artikkelistaan käy ilmi, että on keskeistä kysyä mitä vastarinta on. Voiko esimerkiksi teatteritoimintaa määritellä vastarinnaksi sen vallankumouksellisen sanoman vuoksi? Vai tulisiko sitä kuvailla enemmänkin voimaannuttavaksi kannanotoksi.

1.3.4 Dalit-liike

Olen saanut paljon apua Intiassa keskeisten informanttien lisäksi muilta tutkijoilta, kuten Dominic Davidappalta, joka on tutkinut suullista perinnettä, teatteria ja dalitliikettä Karnatakassa. Davidappan ja Shivannan Kolarin piirikuntaa koskeva alaraportti antropologi David Mossen johtamassa tutkimushankkeessa ”Caste Out of Development” (www4), on ollut minulle merkityksellinen Kolarin piirikuntaa ja dalit-liikettä koskevan datan suhteen. Keskityn tutkielmassani Karnatakan dalit-liike *Dalit Sangharsha Samithiin* (DSS), joka oli kulta-aikoinaan erityisen vahva Kolarin piirikunnassa, mutta kastinvastaisia liikkeitä, dalit-liikkeitä ja muita sorrettujen emansipaatioon pyrkiviä liikkeitä on ollut

pitkään Intian historiassa. Mm. antisanskriittinen, antielitistinen sekä naiset ja köyhät tervetulleeksi toivottava Bhakti-liike, joka korosti esoteerista tietoa rituaalien ja uhrausten sijaan, nautti pitkään suosiota alempien kastien keskuudessa (Srinivas 1996: xv).

Eva-Maria Hardtmann käsittelee dalit-liikettä ja dalitien välisiä verkostoja yleisluontoisessa teoksessaan *The Dalit Movement in India* (2009). Hänen mukaansa dalit-liikettä edelsi organisaatorakenteensa ja sisältönsä puolesta 1920-luvun Adi-liikkeet (kts. Adi-etuliitteen etymologiaa s. 19). Adi-liikkeiden sanoma oli teoria arjalaisista valloittajista, jotka tulivat luoteesta ja kohtasivat alkuperäisasukkaat (tutkielmani dravidit). Aktivistien mukaan kastittomat olivat näiden alkupeäisasukkaiden jälkeläisiä, jotka olivat hävinneet taistelussa arjalaisille. Näinpä adi-liikkeet irrottautuivat ideologisesti hindulaisuudesta vedoten rotuun (Hardtmann 2009: 54–55). Juergenmeyer (1982) on tutkinut näitä varhaisia Adi-liikkeitä erityisesti Punjabin osavaltion näkökulmasta ja Moon sekä Pawar ovat kirjoittaneet naisten aktiivisuudesta ja osallistumisesta alakastisten liikkeisiin 1910-luvulta lähtien (Moon & Pawar 2005). Jälkimmäisten mukaan naiset järjestivät itsenäisesti omia kokouksiaan muiden ”sorrettujen luokkien” kokousten rinnalla, joissa he ajoivat mm. naisten edustusta politiikassa, ilmaista ja pakollista koulutusta tytöille, sekä lapsiavioliittojen kieltämistä. Kuten muissakin kastittomien tai dalit-liikkeissä, perustuslain kirjoittajan B.R. Ambedkarin merkitys oli suuri ja naiset osallistuivat aktiivisesti hänen nimellään kulkevaan Ambedkar-liikkeeseen. Hardtmannin tutkimus näyttää oman tutkimusaineistoni ohella, kuinka dalit-liikkeet ympäri Intiaa ottavat piirteitä monista erilaisista ideologioista käsin.

Lähimmäs omaa tutkielmaani dalit-liikkeen suhteen tulee Satyanarayanan ja Tharun editoima kokoomateos *From Those Stubs, Steel Nibs Are Sprouting: New Dalit writing from South India* (2013). Kirjassa on tutkimusta ja muita kirjoituksia usealta Karnatakan dalit-liike *Dalit Sangharsha Samithin* pioneerilta, kuten B. Krishnappalta, Devanur Mahadevalta, Siddalingaiahilta ja tutkimani kulttuurikeskuksen entiseltä johtajalta Kotiganahalli Ramaiahilta. Teos tuo esiin dalit-liikkeen (DSS) ja sen kyljessä kulkevan dalit bandayan, eli dalit-kirjallisuuden syntyä, sisältöä ja myöhempiä vaihteita.

1.4 Tutkimuskysymykset

Tutkimuskysymykseni ovat: 1) Millä tavoin Etelä-Intian Karnatakassa sijaitseva

kulttuurikeskus Adima pyrkii haastamaan kastijärjestelmää sekä sen ympärille kietoutuneita narratiiveja ja 2) millaisia piirteitä Adiman ja sen keskeisen hahmon K. Ramaiahin teatteritoiminta ottaa antropologisesti tarkasteltuna.

1) Ensimmäinen kysymys nousee suoraan haastatteluaineistostani, varsinaista tutkimusta edeltävistä kokemuksistani ja osallistuvasta havainnoinnista Adiman kulttuurikeskuksessa. Sen tarkoitus on pureutua Adiman varsinaiseen toimintaan ja ideologiaan. Pyrin kuvailemaan Adiman alkuvaiheita, toimintaa ja missiota mahdollisimman monipuolisesti vastarinnan, aktiivisen toimijuuden ja perinteen elvyttämisen valossa. Kysymys kastijärjestelmän narratiiveista on olennainen, kun otetaan huomioon historian kirjoitus ja Intian monimuotoiset mytologiat. Pyrin tuomaan esiin kuinka folklore ja perinteen elvyttäminen kietoutuvat Adiman toiminnassa emansipaatiopyrkimyksiin ja kulttuuripoliittiseen toimintaan.

2) Toinen kysymys kietoutuu olennaisesti ensimmäiseen, mutta asettaa teatteritoiminnan keskiöön. Koska kulttuurikeskus Adiman toiminta pyörii paljolti esittävien taiteiden ympärillä, on huomionarvoista katsoa mihin teatteritoiminta pyrkii. Pyrin yhdistämään Adiman teatteritoimintaa muuhun Intiassa teatterista tehtyyn tutkimukseen sekä performanssiin ja käsittelen tässä yhteydessä tarinoiden ja myyttien subversiivisiä käännöksiä.

1.5 Tutkimuksen metodeista

Nojaan tutkielmassani antropologisiin tutkimusmetodeihin. Oma tutkimukseni jatkaa mm. Bronislaw Malinowskin aloittamaa tutkimustraditiota antropologiassa, jonka mukaan olen viipynyt samalla alueella pidemmän ajan, osallistuen aktiivisesti sen toimintaan. Antropologista termiä 'going native' käyttäen, pyrin enemmän tai vähemmän natiiviksi ennen kuin aloin tekemään varsinaista tutkielmaani, sillä pisin jaksoni Adiman kulttuurikeskuksessa oli vuonna 2009, suoritettuani työharjoittelun bangalorelaiselle kansalaisjärjestölle. En näe tätä kuitenkaan ongelmana, sillä vierailujeni välissä olen pyrkinyt muodostamaan tutkimuskysymyksiäni ja saanut etäisyyttä kulttuurikeskuksen arkeen ja toimintaan. Tulin myös käyttäneeksi antropologisia tutkimusmenetelmiä

kerätessäni dataa kulttuurikeskuksen käyttöön ja osa nyt esittämästäni aineistosta perustuu vahvasti näille varhaisille kokemuksilleni kastikysymyksen ja Adimassa esitetyn teatterin parissa. Tutkielmani aineisto on hyvin etnografista ja osallistuvan havainnoinnin sekä haastattelujen tulokset ovat tutkielmassani keskeisiä. Kuvailen Tässä osuudessa kenttääni ja suorittamiani haastatteluja.

1.5.1 Kenttä

Kenttätöni koostuu havainnoista ja haastatteluista, jotka keräsin työskennellessäni Adimassa vuosina 2009, talvella 2010–2011 sekä virallisemmasta kenttätöosuudesta keväällä 2014. Kevään 2014 kenttätöni oli lyhyt, mutta koska minulla oli valmiiksi hyvät suhteet tutkimuskysymysteni kannalta oleellisiin henkilöihin ja melko kattavat taustatiedot kenttästäni, oli haastattelujen ja havainnoinnin suorittaminen vajaassa kolmessa viikossa helpompaa.

Aikaisemmat työskentelyjaksoni Intiassa loivat pohjan varsinaiselle kenttätöolleni maaliskuuhun 2014. Olin sopinut muutamaa viikkoa aiemmin saapumisestani Etelä-Intian, Kolarin piirikunnassa sijaitsevaan kulttuurikeskus Adimaan, jotta voisin tehdä haastatteluja ja kartoittaa yleisesti Adiman ja sen keskeisten henkilöiden taiteellista tuotantoa yhteydessä kastijärjestelmästä käytäviin diskursseihin. Kahta viikkoa ennen saapumistani, Adiman johtohahmo Kotiganahalli Ramaiah oli kuitenkin päättänyt osallistua Intian



Kuva 1: Bangalore Intian kartalla
www.wikimedia.org



Kuva 2: Karnataka Intian kartalla
www.wikimedia.org

parlamenttivaaleihin korruptionvastaisen *Aam Aadmi* -puolueen ehdokkaana, mikä ohjasi aiempia suunnitelmiani hieman toisenlaiseen suuntaan. Saapuessani Bangaloreen ja lopulta kahden tunnin ajomatkan päässä sijaitsevaan Kolarin kaupunkiin, Ramaiah oli jo ehtinyt mobilisoida hyvän joukon kannattajia ja vaaliavustajia, sekä järjestää teatterileirin noin 30 nuorelle, jotka esiintyisivät hänen kampanjoissaan ympäri Karnatakaa.

Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että minulla ei ollut kovinkaan paljoa aikaa keskustella syvällisesti Ramaiahin kanssa, mutta pääsin havainnoimaan sitä maailmaa, missä poliittisia ja kulttuuripoliittisia ratkaisuja tehtiin. Suhteellisen rauhallisten, Adimassa viettämäni työskentelyaikojen vastapainoksi sain nyt kokea jännitteisen tilanteen, jossa suuri osa kastiin ja politiikkaan liittyvistä kysymyksistä nousivat eteeni uudella tavalla - konkreettisemmin ja intensiivisemmin. Dalit-liikkeen kulta-aikojen vallankumoukselliset laulut olivat saapuneet Ramaiahin vaalikampanjan mukana kaduille.

Tietysti haasteenani oli puutteellinen kannadan kielen taitoni, josta johtuen ymmärsin toisinaan vain yleisiä linjoja siitä, mitä ympärilläni tapahtui, sekä palasia sieltä ja täältä päästessäni keskustelemaan englantia puhuvien ihmisten kanssa. Kokemus antoi minulle kuitenkin syvällisempää ymmärrystä kastipolitiikan ympärille kietoutuvista aiheista, jotka konkretisoituivat minulle uudella tavalla käytännössä.

Vietin paljon aikaa naisten oikeuksiin keskittyvän järjestön *Vimochanan* omistamassa keskuksessa, joka käsitti muutaman asuin- ja esiintymistilan, sekä erillisen asuntolan väkivaltaa kohdanneille naisille. Tänne K. Ramaiah oli koonnut 13–25 -vuotiaista nuorista koostuvan 30 hengen ryhmän, jotka opettelivat Ramaiahin kirjoittamaa, kaduilla esitettävää *Matadana Jagruti* (Vaalinäytelmä) -nimistä näytelmää. Tämän lisäksi he harjoittelivat Karnatakan alueella perinteisen *dollu kunithan* soittoa, sekä vallankumouksellisia lauluja, joista osaa esitettiin jo 70–80-luvuilla dalit-liike Dalit Sangharsha Samithin (DSS) voimakkaimpien vuosien yhteydessä (kts. dalit-liikkeestä s.11, 24). Nuoria ohjasi ja auttoi jo aiemmilta Adiman vuosiltani tutut teatteriohjaajat Krishna Kumar Yadav ja Ramakrishna Belathuru. Osa nuorista, erityisesti ryhmän nuoret naiset, olivat kotoisin Adiman kyljessä olevasta dalit-kylästä ja minulle myös entuudestaan tuttuja.

Vimochanan keskuksessa viettämäni aika oli lähinnä havainnointia ja siellä keräämäni aineisto koostui suurimmaksi osaksi äänitteistä, kuvista ja videomateriaalista, joissa nuoret valmistautuivat ohjaajiensa johdolla tuleviin vaalikiertueisiin. Ramaiah oli tällöin hyvin

kiireinen, joten päätin kulkea jonkin aikaa Vimochanan ja Adiman väliä, joista jälkimmäinen oli muuttunut vaalien ajaksi kampanjakeskukseksi. Ramaiah oli jäänyt pois Adiman johtotehtävistä vaalien vuoksi.

Adimassa ja vaalikiertueilla sain kuvan siitä, mitä Ramaiahin keskeisiin tukijoihin kuului, millaisia intressejä heillä oli osallistua kampanjaan ja jossain määrin siitä kuinka he näkivät Ramaiahin mahdollisen parlamenttiin valinnan edesauttavan omia yhteiskunnallisia pyrkimyksiään ja arvojaan. Tämän lisäksi kiersin ystäväni ja työtoverini K.V. Nayakan kanssa hänen kotikylässään Gauribidanurissa ja Kolarin piirikuntaan kuuluvassa Chintamanessa, joissa haastattelin hänen avustuksellaan dalit-liike DSS:n pioneereja. Nayaka toimi näyttelijänä, kirjanpitäjänä ja jonkinlaisena yleismiehenä Adimassa, työskennellessäni siellä kevään 2009. Hänen sukuunsa ja tuttavapiiriinsä kuuluu Karnatakan dalit-liikkeen merkittävimpiä hahmoja, joten minulle avautui hänen kauttaan mahdollisuus päästä tapaamaan ja haastattelemaan heitä.

1.5.2 Haastattelut

Havainnoinnin ja yleisen keskustelun lisäksi äänitin muutamia haastatteluja, lähinnä K. Ramaiahin vaalien ympärillä toimivien henkilöiden, sekä DSS:n keskeisten toimijoiden kanssa. Vaikka fokukseni tässä muuttuneessa tilanteessa tuntui sirpaloituneen ja koin, etten materiaalini pohjalta voisi kovin syvällisesti vastata alkuperäisiin tutkimuskysymyksiini, haastattelut antoivat minulle kuitenkin hyvän yleiskuvan niistä poliittisista ja kulttuurisista lähtökohdista, joista käsin kulttuurikeskus alun perin syntyi ja joiden pohjalta se enemmän tai vähemmän pyöri edelleen tuona keväänä.

Haastattelin yhteensä yhtätoista henkilöä, joista yhdeksän oli miehiä ja kaksi naisia. Tämän lisäksi kävin lukuisia keskusteluja Adiman ympärillä pyörivien ihmisten kanssa. Haastattelut olivat pituudeltaan puolesta tunnista puoleen toista tuntiin ja osaa haastattelin yksilöhaastatteluina useampaan kertaan. Toisia haastattelin pareittain ja jotkut tilanteet muodostuivat ryhmähaastatteluiksi mm. lumipallotekniikalla. Osan tilanteista olin suunnitellut yhdessä K.V. Nayakin kanssa niin, että hän pystyi tukemaan keskusteluissa, joissa tarvittiin parempaa kannadan kielen taitoa.

Haastatteluaineistoni puutteet liittyvät lähinnä siihen, että en ehtinyt olla kentällä kuin kaksi ja puoli viikkoa. Ensimmäinen haasteistani oli, että huolimatta tietämyksestäni

mieskeskeisen tutkimuksen kritiikistä ja naisten voimakkaasta osallistumisesta dalit-liikkeisiin, en voinut suoraan haastatella kovinkaan monia naisia. Yhdestätoista varsinaisesta informantistani vain kaksi olivat naisia ja toinen heistä kuului Ramaiahin tukijoihin vaaleissa. Vieraillessani Adimassa, minulle kerrottiin, että naiset ovat kadonneet Karnatakan dalit-liikkeestä. Siinä missä olen kuullut ja tavannut naispuolisia dalit-järjestöjen johtohahmoja eri puolilta Intiaa, DSS näyttäytyykin hyvin miesvaltaisena. Näin ollen, ja kenttätöaikani ollessa lyhyt, minun täytyi keskittyä niihin henkilöihin, jotka olivat lähettyvillä tai joihin olin jo luonut jonkinlaisen kontaktin aiemmin. Kaikilla oli myös vaalien alla kova kiire, joten minun täytyi odottaa kampanjakiertueiden hiljaisempia hetkiä, jotta olisin voinut keskittyä haastatteluihin pelkän havainnoinnin ja epämuodollisten keskustelujen lisäksi.

Sukupuolijakauman puutteista huolimatta pääsin melko syvälle siihen, mitä nämä eri informanttini edustivat yhteydessä Adimaan ja kysymykseen kastista. Ehkä osittain johtuen vuosien tuttavuuksistani ja työskentelystä kastikysymyksen kanssa, koin saavani melko syvällisiä, kaunistelemattomia ja kriittisiä näkemyksiä aiheisiin, joita pyrin tutkimaan. Haastattelujeni suurimpana antina näinkin sen, kuinka ne tukivat tai toivat lisää lukemaani tutkimusaineistoon ja kuinka ne vastustivat mm. ajatuksia siitä, että kastijärjestelmä olisi höllentymässä.

1.5.3 Aineiston analyysistä

Aineistoni käsittää varsinaisten haastattelujen ja muiden keskustelujen lisäksi suuren määrän valokuvia, henkilökohtaisia ja kenttäpäiväkirjoja, aikaisempia kirjoituksiani, videomateriaalia, lehtijuttuja, puheita sekä painettuja esitteitä. Keskityn analysoimaan keräämääni materiaalia aiemman tutkimuskirjallisuuden valossa, jolloin pyrin käymään vuoropuhelua aineistostani nousevien kysymysten sekä antropologisen tutkimuskirjallisuuden ja teorioiden välillä. Olen tyypitellyt haastatteluaineistoani eri aiheisiin sisällönanalyysin keinoin, tiivistäen haastatteluaineistoani, etsien yhtäläisyyksiä ja kirjoittaen auki tutkimuskysymysteni kannalta merkittävimmät kommentit.

1.6 Tutkimuksen etiikka

Käytän työssäni American Anthropological Associationin linjaamia (AAA, [www5](http://www5.aaa.org)) yleisiä eettisiä periaatteita. Nämä periaatteet pitävät sisällään tutkimusympäristön, -yhteisöjen ja ihmisten kunnioittamisen, avoimuuden ja rehellisyyden, lupa-asiat ja yhteisymmärryksen,

kilpailevien eettisten kysymysten punnitsemisen, tulosten esittämisen sekä tutkimusaineiston suojelemisen ja säilyttämisen.

Käsittelen tutkielmassani arkaluontoisia aiheita, joten pyrin mahdollisimman hyvin peittämään niiden haastateltavieni henkilöllisyyden, jotka ilmaisivat halunsa esiintyä tutkielmassani anonymisti. Monet haastatteluista kulkevat toki yleisellä tasolla ja käsittelevät aiheita, joita haastateltavat itse tuovat jatkuvasti julkisuuteen mm. työnsä kautta. Aiheet ovat kuitenkin hyvin politisoituneita, joten pyrin tämänkin vuoksi tuomaan haastateltavien äänet esiin mahdollisimman totuudenmukaisessa valossa. Tästä syystä esitän jotkut informanttieni lainauksista heidän nimillään ja toiset vain viittaamalla heidän sukupuoleensa, ammattiinsa ja ikään.

1.7 Teoreettiset linjat ja keskeiset käsitteet

Subversio

Tutkielmani keskiössä on Adiman kulttuurikeskuksen tuottama teatteritoiminta ja sen keskeiset merkitykset. Subversion käsite esiintyy tutkielmassani useaan otteeseen epäsuorien tai suorien kannanottojen muodossa suhteessa valtaapitäviin ryhmiin ja globaaleihin ilmiöihin. Hyvän vertailukohdan Adimassa esitettyjen tai kulttuurikeskuksen teatteriryhmän esittämiin näytelmiin antaa Jayashree Khushu-Lahirin ja Shweta Raon tutkimus (2009) subversiivisesta eli vallankumouksellisesta teatterista. Teatterigenrejen tarkastelussa vertailen aineistoani Hanne de Bruinin tutkimukseen tamilien kyläteatterista, ”Kattaikuttusta”. Läpi koko tutkielman jatkuu keskustelu kastijärjestelmästä ja sen alimmilla portailla olevista daliteista ja heidän vastarinnastaan suhteessa hegemonioihin ja tiukkoihin hierarkioihin. Näin ollen erityisesti Subaltern studies antaa teoreettista pohjaa marginaalisten väestönosien ja heidän monipuolisen vastarintansa tutkimiselle.

Inklusiivisuus ja vastarinta

Aineistoni liikkuu näiden kahden termin välillä. Siinä missä vastarintaa korostetaan dalit-liikkeiden kohdalla, inklusiivisuus tulee voimakkaasti esiin kulttuurikeskus Adiman ja sen ympärillä pyörivien ihmisten puheissa sekä puoluepoliittisissa lupauksissa. Vastarinta tutkielmassani onkin sosiaalis-poliittisen, kulttuuriseen vallankumoukseen pyrkineen liikkeen ajamaa toimintaa ja teatteritoiminta uutta luovaa ja vanhaa elvyttävää, mutta usein voimakkaasti kantaa ottavaa. Olennaista on, että esittävä taide ja Karnatakan dalit-liike, kuten myös K. Ramaiahin vaalikampanja, ovat kulkeneet käsi kädessä, joten teatteri

voidaan nähdä tietoisuuden luomisen ja vastarinnan välineenä.

1.8 Tutkielman eteneminen

Tutkielmani rakentuu seuraavalla tavalla. Luvussa 2 pohjustan tutkielmani aiheita käsittelemällä Adiman kulttuurikeskusta sen etymologian, mission ja ideologisten lähtökohtien kautta. Tässä luvussa esittelen myös tutkimukselleni olennaisen dalit-liike *Dalit Sangharsha Samithin* (DSS). Luvun toisessa osassa, ”Adiman toiminta”, pureudun Adiman toiminnan keskeisiin osa-alueisiin ja luon kuvaa Adiman ja sen keskeisten henkilöiden käytännön työskentelystä. Pyrin myös esittelemään niitä kulttuurin muotoja, joita Adimassa halutaan vaalia. Luvussa 3 keskityn Adiman teatteritoimintaan, vertailen sitä muuhun Karnatakan ja Tamil Nadun alueella tehtyyn tutkimukseen ja tuon esiin subversiivisen, eli vallankumouksellisen teatteri käsitteen. Käsittelen alaluvuissa teatteritoiminnan sekä näytelmien genrejä ja temaattisia linjoja sekä yhteiskunnallisen liikkuvuuden käsitettä osana teatteritoiminnan merkitystä. Luku 4 on pieni hyppäys teatterin ja politiikan risteykseen, jossa pääasiallinen informanttini Kotiganahalli Ramaiah osallistuu Intian vuoden 2014 parlamenttivaaleihin. Tämä luku yhdistää lyhyesti edellä käsittelemiäni teemoja, teatterin poliittisia merkityksiä, subversiivisuutta ja dalit-liikkeen perintöä ja menee hieman syvemmälle Karnatakan daliteja koskeviin kulttuuripoliittisiin kysymyksiin. Pyrin kokoamaan keskustelun loppupäätelmissä, luvussa 5.

2. Fokuksena kulttuurikeskus Adima

2.1 Adiman missio

Adiman missiota kuvataan yhdistyksen nettisivuilla ja esitteissä seuraavasti (oma suomennos):

'Vuori' on aina toiminut symbolina kärsivien yhteisöjen ylimaalliselle hengelle. Mutta tätä kyseistä henkeä on käytetty ja käytetään heidän leimaamiseensa taikauskoisiksi ja siten ruumiillisiksi [tai maallisiksi]. Näin ollen he eivät saa nauttia työnsä hedelmistä ja heidän roolinsa modernin demokraattisen valtion muovaajina on rajattu. Ihmisoikeuksien edustajana Adima, esivanhempiemme elävän viisauden symboli, seisoo Etelä-Intian,

Karnatakan osavaltion, Kolarin piirikunnan rinteillä vaaliakseen ja edistääkseen inklusiivista politiikkaa, kasti- ja sukupuolijakojen sekä uskonnollisen kategorisoinnin ja luokka-asemien tuolla puolen. Päämäärämme on parantaa ihmiselämän laatua ja vaalia perinteitä sekä kulttuuria elvyttämällä heikompiosaisten taitoja ja potentiaalia kuin myös määritellä uudelleen olemassaolomme selviytymistarinoiden kautta.

Lähden tutkielmassani liikkeelle näistä Adiman em. missiossa kuvatuista aspekteista: 1) inklusiivinen politiikka 2) kastihierarkiat ja -rajat 3) sukupuoli tai gender 4) uskonnollinen kategorisointi ja 5) luokka-asetelmat 6) perinteiden vaaliminen 7) ihmiselämän laadun ja heikompiosaisten potentiaalin parantaminen sekä 8) kulttuurin elvyttäminen. Koska Adima haluaa itse nostaa nämä tietyt näkökulmat toiminnassaan esiin, on tutkimukseni kannalta luontevaa keskittyä niihin. Nämä kaikki ”haasteet”, kuten nyt niitä kutsun ensimmäiseen tutkimuskysymyksiini viitaten, lomittuvat tutkielmani aikana yhteen ja esiintyvät eri järjestyksessä, mutta pyrin avaamaan ne uudelleen tutkielmani loppupäätelmissä.

2.2 Etymologia

Etymologisesti *Adima* tarkoittaa alkuperäistä tai muinaista ja sana liittyy vahvasti kulttuurikeskuksen ideologiaan. ”Adi” etuliitteenä tarkoittaa alkuperäistä, kuten sanassa 'Adi-vasi' (alkuperäisasukas) ja etuliitettä on käytetty mm. kuvaamaan eri alueiden kastittomia esimerkiksi nimityksillä 'adi-Karnataka tai 'adi-dravida' (Karanth 2013).

Teatterikeskuksen pitkäaikaisen johtohahmon Kotiganahalli Ramaiahin käytössä Adima merkitsee alkuperäistä maatalouteen pohjautuvaa yhteisöä, joka perustuu kollektiivisiin omistusoikeuksiin ja missä esim. vastuu lasten kasvattamisesta jaetaan koko yhteisön kesken. Adima konseptina näin ollen pyrkii mm. asettumaan vastakkain individualistisen yksityisen omistuksen trendin kanssa, joka Ramaiahin mukaan johtaa erillisyyteen ja irrallisuuteen sekä pakottaa ihmiset kilpailuasetelmaan suhteessa toisiinsa.

Adiman tarkoitus olisi olla altruistinen ja inklusiivinen keskus, jossa ihmiset voisivat jakaa ongelmansa ja ilonsa sekä luoda yhdessä pitkän tähtäimen suunnitelmia. Vuosien varrella Ramaiahin ajatus Adimasta on kehittynyt hienoisesti uusiin suuntiin ja ainakin vuodesta 2011 lähtien Adimasta on puhuttu nimellä ”Adima Living School” (Adiman elävä koulu). Alkuvuodesta 2016 toiminta Adimassa on muuttunut jonkin verran K. Ramaiahin siirryttyä ainakin väliaikaisesti tehtävästään ja muiden yhdistyksen keskushenkilöiden jatkaessa toimintaa.

2.3 Adima kulttuurikeskuksena

Erityisesti kristittyjä daliteja tutkinut ja kehityskysymyksiin erikoistunut antropologi David Mosse johti tutkimushanketta ”Caste out of development” (2012), jonka raportin alalukuna on kattava, etnografinen kuvaus tutkielmalleni keskeisen Karnatakan dalit-liike DSS:n synnystä ja toiminnasta. Kyseisen osatutkimuksen laatineiden Davidappan ja Shivannan mukaan kaikista Karnatakan piirikunnista Kolarissa, jonne Adiman kulttuurikeskus sijoittuu, on suurin, lähes 30 %:n, SC/ST-populaatio (Sheduled Castes/Scheduled Tribes). Näistä suurin osa on maatyöläisiä, jotka työskentelevät korkeampien kastien edustajien, feodaalisten maanomistajien pelloilla. Monet alemmista kasteista tai kastittomista tulevat tekevät työtä velkaorjuudessa *Vokkaligan* kastille, joka hallitsee muiden valtaapitävien kanssa piirikunnan taloutta, teollisuutta ja poliittista päätöksentekoa. Raportin mukaan koko piirikunnan hallinto, mukaan lukien poliisivoimat, näyttää olevan vokkaligojen hallinnassa. (Davidappa & Shivanna 2012, www4).

Tämä on paikallinen viitekehys, johon Adima alueellisesti sijoittuu. Adiman kyljessä on pieni dalit-kylä, jossa asuu noin kaksikymmentä henkeä ja kylä on yhteydessä Adiman kulttuurikeskukseen toiselta sivultaan. Monet, etenkin kylän nuoret naiset ja miehet, ovat olleet töissä Adimassa ylläpitäjinä (siivous, ruoanlaitto, rakennustyöt), esiintyvinä taiteilijoina tai molempina tarpeesta riippuen. Kulttuurikeskus koostuu muutamasta rakennuksesta, jotka muuttavat joustavasti käyttötarkoitustaan asuinrakennuksesta esiintymistilaksi tai toimistoksi. Adimassa työskentelevän henkilökunnan määrä vaihtelee myös suuresti tarpeen mukaan ja oman oleskeluni aikana monet dalit-kylän ulkopuolelta Adimaan tulleet nuoret ovat hakeutuneet sinne itse kuultuaan toiminnasta. Noustaessa korkeammalle Adiman maa-alueesta, tullaan muslimien suufi-yhteisöön, jolle tunnusmerkkinä on suuri temppeli, *dargha*, sekä pieni kallion sisään rakennettu pyhäkkö. Adiman jäsenet ovat tehneet tutkimusta myös tämän suufi-yhteisön parissa ja heillä on hyvät suhteet toisiinsa.

Yhdistyksenä Adima on perustettu vuonna 2002 ja sen ympärille on kehittynyt kulttuurikeskus, josta eri medioissa käytetään myös nimityksiä ”teatterikeskus” tai ”elävä koulu”. Keskukseen sijainnilla on tärkeä historiallinen ja symbolinen merkitys Adimalle, sillä alue tunnettiin monen vuoden ajan Jinke (peura) Ramaiah -nimisen miehen kotipaikkana. Tarina kertoo, kuinka korkea-arvoinen virkamies joutui onnettomuuteen

peuran kanssa. Eläin loukkaantui pahasti episodissa, eikä mies halunnut jättää tätä kärsimään, joten virkamies päätti viedä peuran läheiseen kylään Ramaiah-nimiselle asukkaalle, joka paransi eläimen käyttäen apunaan tietämystä luonnonlääketieteestä. Legendan mukaan kiitollinen potilas seurasi parantajaansa siitä lähtien minne ikinä tämä astuikaan ja miestä alettiin kutsua nimellä Jinke Ramaiah. Hänet tunnettiin kovana työmiehenä, joka menetettyään työnsä päiväpalkattuna työläisenä, uudisti täysin kylänsä muuttaen sen autuaaksi paikaksi kasvattaen kukkia ja puita sekä pitäen huolta monin tavoin ympäristöstään.

Puista suurin on nyt neljäkymmenen vuoden ajan seissyt paikalla, joka oli Adiman esiintymislava saapuessani sinne ensimmäistä kertaa vuonna 2009. Jinke Ramaiahin kuoleman jälkeen kylän ympäristöstä ei enää huolehdittu ja Adiman perustajien saapuessa paikalle se oli piikkipensaiden kansoittama, joten maa-aluetta ostettaessa yhtenä päämäärinä oli kunnostaa tämä kerran kukoistava ympäristö aikaisempaan loistoonsa. Adiman kulttuurikeskuksen syntypaikkaan sidottu tarina, jota tarkoituksellisesti kerrotaan eteenpäin, on yksi esimerkki arvoista, joita Adima pyrkii välittämään. Tarinassa korostuu mm. tavallisen miehen tieto ja taito, sekä yhteiseksi hyväksi tehty työ (kts. Anna Hazaren tarinasta s. 73).

Suunnitelmat ostetun alueen käytöstä ja kulttuurikeskuksen rakentaminen alkoivat arkkitehti Batmalia Nagrajin liittyttyä joukkoon. Hän suunnitteli Adimalle useamman rakennuksen, joista ensimmäinen toimii tällä hetkellä keittiönä ja teatteritarvikevarastona. Nyt keskuksessa on järjestetty ympärivuotisesti, useamman vuoden ajan, monenlaista toimintaa, kuten työpajoja, konsertteja, teatteriesityksiä, koulutuksia ja leirejä – niin Adiman keskeisten toimijoiden kuin ulkopuolistenkin toimesta. Yllä esitetyn Adiman ideologian kautta on nähty tärkeänä tarjota inspiroiva tila kaikenlaisille ihmisille ilman erottelua yhteiskunnallisen statuksen tai taustan perusteella. Pian saapumiseni jälkeen vuonna 2009 ulkopuoliset tahot järjestivät keskuksessa mm. seksityöläisten koulutusleirin, jonka tarkoitus oli opettaa naisille yhteisöllisiä taitoja, itseilmaisua ja johtajuutta sekä

nuorten vapaaehtoistyöleirin.

2.3.1 Adiman juuret

Unelma kulttuurivallankumouksesta

Pääasiassa dalit-syntyisiä perustajajäseniä ja ystävyksiä yhdisti unelma kulttuurisesta vallankumouksesta. Ryhmä koostui Kolarin piirikunnan alueella vaikuttavista poliittisista ja kulttuurisista aktivisteista sekä taiteilijoista, jotka keräsivät kymmenen vuoden ajan



Kuva 3: Patsas Adimassa. Kevät 2009.

yhden rupian päivässä voidakseen toteuttaa unelmansa kulttuurikeskuksesta. Koska monet Adiman jäsenistä olivat mukana 1970-luvun progressiivisessä liikkeessä, *Dalit Sangarsha Samithissa* (DSS kts. s. 11, s. 24) ja aktiivisia kulttuurin sekä esittävän taiteen saralla, he perustivat Adiman tarkoituksenaan nostaa alkuperäis- ja paikalliskulttuureita, näiden sisältämiä taitoja, sekä sorrettujen kansanosien itsetunnon pohjamudista, kuten K. Ramaiah asian minulle ilmaisi.

Monet perustajista ovat tunnustettuja käsikirjoittajia, muusikoita, kirjailijoita, runoilijoita ja

elokuvaohjaajia muiden toimiensa ohessa. Ennen Adiman perustamista samaisella ryhmällä oli toinen esittävään taiteeseen keskittyvä järjestö *Chowki Samskruti Kendra*, joka rekisteröitiin vuonna 1999 ja keskittyi lasten opetukseen kesäleirien muodossa. Näillä leireillä lähinnä kastittomiin ja alempiin kasteihin kuuluvat lapset oppivat laulua, näyttelemistä, tanssia, savenvalantaa ja ”puhetoimituksia”, kuten kulttuurikeskuksen johtaja Kotiganahalli Ramaiah niitä itse nimitti.

Adiman perustamisen jälkeen leirien painopiste muuttui yhä enemmän esittävien taiteiden suuntaan ja leirejä on järjestetty vuodesta 2002 lähtien lokakuussa ja huhti-toukokuussa.

Aluksi leireille osallistujat olivat lähinnä Chowki Samskruti Kendran jäsenten sekä ystävien lapsia, mutta pian ensimmäisen leirin jälkeen vanhemmat ja heidän jälkeläisensä alkoivat tiedustella työpajoista hyvissä ajoin ennen koulujen lomien alkua.

Sen jälkeen, kun paikka Adimalle oli löydetty ja ensimmäiset rakennukset rakennettu, myös toiminta muuttui organisoituneemmaksi ja jatkuvammiksi, sillä lasten sekä opettajien oli mahdollista yöpyä Adiman sisätiloissa. Näin he pystyivät keskittymään täysin rinnoin ja ilman keskeytyksiä harjoituksiin. Lisäksi uusi ympäristö antoi esteettisemmät ja luovemmat puitteet kesäleireille, jota sanana voitiin nyt käyttää ensimmäistä kertaa todellisessa tarkoituksessaan.

K. Ramaiah

Vuonna 2009 toimin opettajana ja kuvaajana kolmen viikon mittaisella *Chukki Mela* -nimisellä kesäleirillä, jonka aikana sadat lapset opettelivat teatteritaiteita ja perinteisiä taidemuotoja Adimassa (s. 37). Käsittelen alla Adiman ideologiaa yhteydessä Karnatakan dalit-liikkeeseen tarkoitukseni valottaa niitä teemoja ja prosesseja, joita Adiman taiteellinen työskentely ja tietynlainen sosiaalityö tuovat ihmisten nähtäville.

2.3.2 Karnatakan Dalit-liike DSS (Dalit Sangharsha Samithi)

Adiman ideologiset juuret ovat tiukasti 1960- ja 1970-luvuilla alkaneessa poliittisessa kansanliikkeessä, joka nousi Pohjois-Intian Dalit-panttereiden johdolla vastustamaan brahmaanisen hindujärjestelmän hegemoniaa. Dalit-pantterit saivat vaikutteita Yhdysvalloissa 1960-luvulla perustetusta afroamerikkalaisesta vallankumouksellisesta organisaatiosta *Mustista panttereista* ja liike oli vahvasti yhteydessä 1960-luvulla virallisemman aseman saaneeseen Dalit Sahityaan, eli dalitien kirjallisuuden suuntaukseen

(Hardtmann 2009: 72). Samaan aikaan Etelä-Intian, Karnatakan osavaltion alueella syntyi voimakasta liikehdintää johtuen muutamasta alla esitellystä väkivaltaisesta ja poliittisesta tapauksesta, jotka johtivat dalitit ja heidän tukijansa muodostamaan kiinteän kansanliikkeen parin vuosikymmenen ajaksi.

Kuten mainittu, olen haastatellut ja tavannut useampia dalit-liikkeessä tai läheisesti sen yhteydessä toimineita henkilöitä. Yksi informanteistani on historian yliopistolehtori ja tohtori R. Gangadharamurthy, joka toimi aktiivisesti Karnatakan dalit-liike *Dalit Sangharsha Samithissa* (puhun tästä lähtien Dalit Sangharsha Samithista lähinnä lyhenteellä DSS). Tein hänen kanssaan yli tunnin mittaisen haastattelun, jossa hän kävi läpi dalit-liikkeen kulta-aikaa, sen keskeiset toimijat sekä liikkeen myöhempiä vaiheita. R. Gangadharamurthy on erikoistunut maanomistus- sekä maankäyttökysymyksiin ja kirjoittanut aiheesta useita kirjoja sekä artikkeleita. Minut vietiin myös vierailulle läheiseen kylään, jonka DSS oli voittanut daliteille ja joka esimerkkinä avasi paljon niitä syitä, miksi dalitien on vaikeaa nousta alhaisista asemistaan ja suoranaista orjuudesta yhteiskunnassa ja luokkahierarkiassa. Kylän asukkaat, vaikka olivat jonkin aikaa omistaneet maan, olivat joutuneet vähitellen takaisin velkaorjuuteen ja hallitseva kasti oli ottanut maa-alueen omiin nimiinsä.

Dalit-liike herää

R. Gangadharamurthyn mukaan yksi merkittävimmistä yllä mainituista Karnatakaa 1970-luvulla kuohuttaneista tapauksista oli *Kumbaran*, eli savenvalajien kastiin kuuluvan Anasuyamman raiskaus, Kolarin piirikuntaan kuuluvassa Malurissa. Anasuyamma raiskattiin ja hänen isänsä Kumbara Sheshagiriappa murhattiin vuonna 1979, sillä isä ei ollut suostunut luovuttamaan hänelle itselleen kuuluvaa maapalaa maata omistavan Vokkaligan kastiin kuuluvalla miehelle. Merkityksellistä tässä tapauksessa oli Gangadharamurthyn mukaan se, että DSS:n ottaessa Anasuyamman tapauksen hoitaakseen, näytti liike samalla, että se kykeni toimimaan kastirajojen ulkopuolella ja ajamaan muidenkin kuin dalitien oikeuksia. Anasuyamman tapauksesta kirjoitettua laulua lauletaan vielä näinäkin päivinä. Alhaisten kastien, joihin myös Anasuyamma ja Sheshagiriappa kuuluivat, tilanne muistuttaa haastattelujeni perusteella hyvin pitkälti dalitien asemaa, sillä heillä ei ole suurelta osin taloudellista pääomaa tai usein kummoista koulutusta. He ovat lisäksi kastittomien tavoin eristettyjä ja kastijärjestelmän puitteissa saastuttavia syntyperänsä puolesta. Anasuyamman tapaus oli ensimmäinen, joka kokosi DSS:n

yhteiseen kamppailuun ja se sai huomiota ympäri Karnatakaa, missä ihmiset kerääntyivät mielenosoituksiin Kolarin piirikunnassa sijaitsevan Chintamanin kaduille.

Toinen kuohuttaneista tapauksista Anasuyamman raiskauksen lisäksi oli erään dalit-pojan murha, myös Chintamanin alueella. Murhan syynä oli, että poika oli läpäissyt 10. luokan kokeet koulussa, siinä missä maanomistajan poika ylemmstä kastista oli reuttanut. R. Gangadharamurthy tekee vertauksen maanomistajien ajattelutavan ja natsi-Saksan sekä afro-amerikkalaisten kohtelun välille. Tämän ajattelutavan mukaan hallitsijoiden tulisi olla kaikissa asioissa ylempiä ja tällainen tapaus, jossa alemmasta statuksesta tuleva päihittää ylempänsä, aiheuttaa raivoa sekä vihaa hallitsevassa luokassa tai kastissa. Tämän kaltainen murha ei ole mitenkään epätavallinen tapaus Intiassa ja usein taloudellinen ja sosiaalinen nousu yhteiskunnassa aiheuttaa väkivaltaista vastarintaa rituaalisessa, puhtaushierarkiassa ylempänä olevien taholta (s. 6).

Nämä ja muut Karnatakan osavaltiossa huomiota saaneet tapaukset alkoivat sitoa eri ryhmittymiä, opiskelijoita ja yhdistyksiä toisiinsa, joihin kuului dalitien lisäksi paljon muita kastisyrjinnän vastaisia toimijoita – miehiä ja naisia. Liike, joka pyrki muuttamaan vahvaan eriarvoisuuteen perustuvan järjestelmän ja muodostamaan sosiopoliittisen ja kulttuurisen vallankumouksen, oli erityisen vahva Kolarin piirikunnassa. Monet haastateltavistani olivat aktiivisia hahmoja tämän liikkeen toiminnassa. He kampanjoivat kaduilla laulaen vallankumouksellisia lauluja, esittäen näytelmiä ja soittaen *thamatea*, dalitien lyömäsoitinta, jota on perinteisesti käytetty rituaalimenojen yhteydessä, mutta joka on saanut monia uusia symbolisia merkityksiä (s. 49). Alajaostot yhdistyivät ja liike voimistui tavoitteessaan kulkea kohti sorrettujen massojen emansipaatiota ja voimaantumista.

Davidappan ja Shivannan (2012) mukaan DSS käytti monenlaisia strategioita kastiyhteiskunnan haastamiseen. Näihin strategioihin kuuluivat lentolehtiset, julisteet, kampanjat, katuteatteri, työpajat, tapahtumat, tietoisuutta kasvattavat laulut, marssit ja monet muut. Sanoma näissä oli yksinkertaisimmillaan, että ”koskemattomuus” (untouchability), eli kastittomien näkeminen epäpuhtaina ja tästä näkemyksestä seuraava epäinhimillinen kaltoinkohtelu on perustuslain vastaista ja että alemmilla kasteilla on yhtäläiset oikeudet ja mahdollisuudet arvokkaaseen elämään. Heidän mottonsa kuului B.R. Ambedkarin perässä ”kouluta, järjestä, toimeenpane,” (educate, organize, agitate) ja heidän ideologinen pohjansa tuli Ambedkarilta, Lohialta, Periyarilta, Basavannalta ja Buddhalta,

yhteisöjen oman kulttuurisen voiman valjastamisen lisäksi.

Yhtenäistyneet sosiaaliset liikkeet ja intellektuellit, jotka antoivat äänensä epätasa-arvon kokemukselle loivat painetta muutokseen. Muutosta kohti pyrittiin virallisilla osavaltion tason linjauksilla ja päätöksenteolla perustuslain mukaisesti: lakien laatimisella ja kiintiöiden asettamisella politiikassa ja koulutuksessa. Työtä tehtiin alempien kastien perusoikeuksien parantamiseksi ja voimakkaiden valta-asetelmien höllentämiseksi. Tämä tuli mahdolliseksi Karnatakassa mm. osavaltion ihmiskeskeistä politiikkaa ajavan pääministerin Devaraj Ursin valtakaudella, jolloin pantiin käytäntöön affirmatiivisen toiminnan eli ”positiivisen syrjinnän” linjauksia. Davidappan ja Shivannan mukaan tämän ajan poliittinen tuki antoi DSS:n kaltaisille toimijoille hyvän lähtöalustan. (Davidappa & Shivanna 2012.)

Dalit bandaya

Poliittista kansannousua säesti laaja ja arvostettu kirjallisuuden laji *Dalit sahitya* tai *Dalit bandaya*, joista jälkimmäinen oli olennainen osa Karnatakan DSS:n toimintaa. Antropologi Eva-Maria Hardtmann on kirjoittanut yleisluontoisen tutkimuksen dalit-liikkeestä. Hänen mukaansa Dalit-pantterit ja Dalit sahitya (dalit-kirjallisuus) olivat saman kolikon eri puolia. Monet Dalit sahityan piirissä toimineista runoilijoista ja kirjailijoista olivat aktiivisia myös Dalit-panttereissa kun taas Dalit-pantterit saivat voimakkaasti vaikutteita kirjallisuuden piirissä toimivilta aktivisteilta (Hardtmann 2009: 72).

Näin oli oman aineistoni mukaan myös samoihin aikoihin nousevassa Karnatakan liikkeessä, *Dalit Sangharsha Samithissa*. Osa Adiman perustajista oli vaikuttamassa kyseisen kirjallisen tradition juurtumiseen yhtälailla kuin taistelussa sorrettujen kastien ja kastittomien oikeuksien puolesta. Dalit sahityasta ja bandayasta tuli kirjallisuudentyytlejä, jotka heijastivat kastittomien kokemusta sorrosta ja syvästä köyhyydestä sekä heidän oman kulttuurinsa laiminlyönnistä. Nykyään dalit-kirjallisuudella on laaja lukijakunta ja se on tunnustettu erillisenä intialaisena kirjallisuudenlajina. Dalitien taiteelliset ja kaunokirjalliset tuotokset ovat tunnettuja selkeän poliittisen sanomansa lisäksi voimakkaasta itsereflektiosta ja realismista, jotka kuvaavat heidän kokemuksiaan kastijärjestelmän ja yhteiskunnan alimmilla portailla.

Uuden poliittisen ja kirjallisen kastinvastaisen itseilmaisun lisäksi nämä liikkeet alkoivat

Hardtmannin mukaan tietoisesti käyttää dalit-sanaa omassa retoriikassaan, tekivät siitä keskeisen konseptin ja radikalisoivat sen (Hardtmann 2009: 73). Tämä on merkityksellistä tutkielmassani, erityisesti käsiteltäessä dalitien identiteettiin liittyviä kysymyksiä. Kuten mainittu, kaikki asianosaiset ryhmät (kastittomat tai SC-luokituksen alle kuuluvat) eivät käytä itsestään nimitystä dalit, mutta omassa haastatteluaineistossani se on lähestulkoon ainoa käytetty termi. Maininta dalit-termin uudesta, radikaalimmasta käytöstä selittää myös haastatteluaineistoni kastittomista käytettyä terminologiaa omassa aineistoissani. Suuri osa haastateltavistani on ollut jollain tavalla mukana dalit-liikkeessä tai sen myötä syntyneessä toiminnassa.

David Mossen, Dominic Davidappan ja A. Packianathanin yhteistyönä syntyneessä julkaisemattomassa esitelmässä 'Dalit performance art, cultural politics and the renegotiation of identity' puhuttiin dalitien esittävästä taiteesta ja identiteettipolitiikasta (Davidappa, Mosse & Packianathan 2012, ASA-konferenssi, New Delhi). Davidappa käy tämän pohjalta laaditussa esitelmässä ja verkkojulkaisussa 'The Thamate (Drum) Performance: A resilient theory towards anti-oppressive futures' (www6) lyhyesti läpi dalit-liikkeen syntyä ja mainitsee 1970-luvun alussa toimineen oikeusministeri B. Basavalingappan tapauksen yhdeksi Karnatakan liikkeen kokoojaksi. B. Basavalingappa oli dalit-syntyinen ministeri ja vahvasti ambedkarilainen poliittinen vaikuttaja, joka pitäessään puhetta Mysoressa *Progressiivisten kirjailijoiden ja taiteilijoiden yhdistykselle*, ilmaisi koko kannadankielisen kirjallisuuden olevan yhtä kuin rehua karjalle. Tämä lausahdus johti toisaalta tulistuneiden ylempien kastiryhmien mielenosoituksiin ja Basavalingappan erottamiseen ministeriöstä, mutta toisaalta myös DSS:n yhdistymiseen toden teolla. Tätä tapausta kutsutaan myös nimellä "Boosa" (karjan rehu) (Davidappa 2012: 4).

Myös R. Gangadharamurthy kertoo haastattelussaan Basavalingappan merkityksestä dalit-liikkeelle:

He tulkitsivat, että hän oli sanonut koko kannadan kielisen kirjallisuuden olevan täysin kelvotonta, koska se ei ensinnäkään ole suuntautunut sosiaalista muutosta kohden ja toisaalta se ei edistä rationaalista ajattelua. Hän [Basavalingappa] vertaili tätä kirjallisuutta Rousseau'n vallankumouksellisen kirjallisuuden, kuten myös Marxin ja Engelsin kanssa. Ja hän sanoi, että yhteiskuntamme tarvitsee Marxin ja Engelsin kaltaisia ajattelijoita, koska he olivat suuria ajattelijoita ja meillä ei ole suuria ajattelijoita.

Mutta nuo, jotka tulkitsivat häntä väärin, kokosivat kaikki vastustajat yhteen sanoen, että Basavalingappa tuomitsee koko kannadankielisen kirjallisuuden. Ja nämä brahmaanit, jotka odottivat mahdollisuuttaan [aikaisempien erimielisyyksien vuoksi], aloittivat liikkeen ympäri Karnatakaa Basavalingappan heittämiseksi ulos ministeriöstä. Ja DSS oli myös paikalla. Joka puolella osavaltiota oli protesteja puolesta ja vastaan. [...] Kaikki nämä ihmiset, jotka toimivat sosialistien puolella, dalitit ja kaikki, heitä vastaan hyökättiin väkivaltaisesti ja heitä pahoinpideltiin. Yhtäkään rikosta ei rekisteröity pahoinpitelijöitä vastaan. Katsos, tämä oli **toinen syy ihmisten voimakkaaseen mobilisaatioon**. Oli paljon protestimarsseja, paljon kokouksia ja tapaamisia. Tästä nousi todellinen merkitys dalit-liikkeelle ja siksi tämä oli toiseksi tärkein askel näille daliteille [Anasuyamman tapauksen jälkeen].

R. Gangadharamurthy

Basavalingappa siis erotettiin ministeriöstä, mutta DSS jatkoi entistä voimakkaampana ja dalit-kirjallisuus alkoi kukoistaa myös Karnatakassa. Naiskirjailijat pääsivät myös hiljalleen enemmän ääneen yhteiskunnallisten muutosten myötä (Kruthi 2009: 12).

Karnatakassa Dalit bandaya oli informanttien mukaan oleellinen osa dalit-liikettä. Sen isänä nähtiin aktivisti, runoilija ja akateemikko Siddalingaiah, jonka kirjoittama runoteos *Holemadigara Haadu* (Lauluja Holeyoilta ja Madigoilta) otettiin suoranaisena raamattuna DSS:lle. Siddalingaiah oli Karnatankan dalit-liikkeen perustajia mm. B. Krishnappan ja Devanur Mahadevan ohella. Hän on tehnyt teatterikäsikirjoituksia ja hänen muita kirjoituksiaan on myös muokattu näytelmiksi, jotka kuvaavat brahmaanisen järjestelmän sortoa. Siddalingaiah edusti DSS:n marxilaista puolta, keskittyi erityisesti luokkataistelun ajatukseen ja liittyi yllä mainitun Boosa-episodin jälkeen Intian kommunistiseen puolueeseen (CPI) (Satyanarayana & Tharu 2013).

Dalit Bandayan alkuaikoina itsekkin vaikuttanut D.R. Nagaraj on tehnyt dalit-liikkeestä tutkimuksen *The Flaming feet: A study of the Dalit Movement in India* (1993). Tämän ensimmäiessä luvussa hän analysoi Siddalingaiahin näytelmää ”Panchama” (viides) yhteydessä dalit-liikkeeseen ja sen haasteisiin. Näytelmä sijoittuu korkean virkamiehen toimistoon, jossa mies haastattelee kandidaatteja avoimeen työpaikkaan. Nagarajin mukaan tämän virkamiehen ”brahmaaninen röyhkeys ja ylimielisyys kutistavat ja vääristävät” kaikki neljä ensimmäistä kastittomiin kuuluvaa kandidaattia, jotka astelevat hänen eteensä. Nämä neljä ovat kömpelöitä, epävarmoja, jäävät kiinni valehtelusta ja kieltävät tietoisesti

menneisyytensä ja syntyperänsä. Viides kandidaatti sen sijaan saapuu paikalle jalon vihan ympäröimänä. Hän ”ei pelkästään kieltäydy unohtamasta menneisyyttään vaan myös muistaa sen tarkoituksellisesti”. Lopuksi viides kandidaatti kehoittaa yhteisöään aloittamaan uuden, itsekunnioituksen määrittämän elämän. Nagarajille näytelmän neljä ensimmäistä kandidaattia kuvaavat metaforisesti dalit-liikkeen taakkaa, kastijärjestelmän vääristämiä ja alentamia yhteisöjä, ja viides kandidaatti itse liikkeen loistoa ja voimaa (Nagaraj 1993: 8).

DSS:n ideologia ja jakolinjat

Yhdistyneellä DSS:lla ei R. Gangadharamurthyn mukaan ollut tarkkaa ideologista pohjaa, vaan he koostuivat marxilaisista, sosialisteista, ambedkarilaisista ja gandhilaisista. Heillä oli kuitenkin yhteinen tahto puuttua sortavan järjestelmän tuottamiin väkivaltaisuuksiin. D.R. Nagaraj sanoo dalit-liikkeen pohjautuvan kahdelle voimalle: 1) taistelulle kasti-egoa vastaan, jota voi kutsua liikkeen transsendentiksi puoleksi ja 2) maalliselle todellisuudelle, jossa taistellaan todellisten mahdollisuuksien puolesta koulutuksessa ja työelämässä. Nagaraj lisää, että jos ihmisten pyrkimykset eivät saa todellista ja kouriintuntuvaa muotoa, voi liike menettää sosiaalista perustaansa, mutta jos liikkeen lähestymistapa on pelkästään kiinni käytännössä, voi sen radikaali voima ja potentiaali puolestaan vähentyä (Nagaraj 1993: 6).

Mutta oli yksi asia – halusimme eroon daliteja vastaan tehdyistä julmuuksista ja meidän täytyi tehdä asialle jotain. Niin me aloitimme. Ja kun me aloitimme nämä maakiistat, meidän voimamme kasvoi päivä päivältä ja meihin itseemme alkoi myös kohdistua väkivaltaa. Hirmuteot lisääntyivät. Tämä johtui siitä, että kun aletaan puolustaa - puolustaa identiteettiä, puolustaa oikeuksia...siitä seuraa reaktioita, vastustusta. Näin ollen, missä ikinä vääryyksiä tapahtui, me vastasimme niihin. Dalit Sangharsha Samithi alkoi muodostua ympäri osavaltiota ja nyt meistä tuli osavaltion laajuinen järjestö. Ja meidän voimamme kasvoi vuoteen 1984 asti. Meillä oli hurjaa voimaa ja näimme, että edes hallituksen väellä ei ollut uskallusta lähteä meitä vastaan.

R. Gangadharamurthy



Kuva 4: B.R. Ambedkarin kuva ja teksti 'Dalita Sangharsha Samithi', daliteille aikoinaan voitettun kylän portilla, 2014.

Hardtmann käsittelee dalit-ryhmien ja yksittäisten dalitaktivistien painotuksia. Näistä hän nostaa esiin 1) dalit-buddhalaiset 2) dalit-kristityt ja 3) poliittiset aktivistit ilman uskonnollista arvopohjaa. Hän sanoo, että useimmiten dalit-aktivistit valitsevat palasia ja piirteitä sieltä täältä sekä yhdistelevät niitä uudelleen. Tämä sopii pitkälti myös edellä käytyyn keskusteluun Karnatakan dalit-liikkeen hajanaisuudesta ja sirpaloituneisuudesta. Puhutaan toisin sanoen maanlaajuisesta dalit-liikkeestä, joka tosiasiallisesti koostuu tuhansista ryhmittymistä ja näillä kaikilla ryhmillä on omanlaiset painotuksensa (Hardtmann 2009: 116). Myös oma kokemukseni tutustuessani dalit-kysymykseen ensimmäistä kertaa oli suorastaan hämmästyttävä johtuen niistä moninaisista elementeistä, joita keskusteluissa ilmeni ja huomasin kuinka eri teorioita ja filosofisia suuntauksia painotetaan vaihtuvissa tilanteissa.

Siitä, mitä Karnatakan dalit-liikkeen kukoistukselle tapahtui, on monia tulkintoja. Gangadharamurthyn yksi näkemys sirpaloitumiseen on, että liikkeen jäsenet alkoivat osallistumaan puoluepolitiikkaan. 1970-luvulla he olivat vielä boikotoineet vaaleja, niiden ja yksittäisten poliitikkojen korruptoituneisuuteen vedoten. Yhä vieläkin osa liikkeestä sanoo, etteivät he usko osallistuvaan demokratiaan, vaan ainoastaan vallankumoukselliseen demokratiaan. Heidän näkemyksensä mukaan B.R. Ambedkar oli myös Kongressia

vastaan, joka oli aina ollut valtapuolue Karnatakan alueella. Gangadharamurthyn mukaan tapahtui liikekanta oikealle, jolloin samanaikaisesti johtajat alkoivat ajaa omaa asiaansa ja unohtivat ihmiset, jotka kannattivat heitä. Toiseksi syyksi eriytymiseen Gangadharamurthy mainitsee sen, että dalit-liikkeellä ei alunperinkään ollut yhtä tiettyä ideologiaa.

Joten ensinnäkin, me emme opiskelleet Ambedkaria ja toiseksi me emme harjoittaneet radikaaleja, ideologisesti merkittäviä ajatuksia, joita Ambedkar edisti. Kolmanneksi, me hylkäsimme vasemmistolaisen politiikan. Sanottiin, että he eivät koskaan tukeneet meitä. Lohian filosofiat leikattiin pois. Nämä ovat pääasialliset syyt DSS:n kukistumiseen.

Aloitimme liikkeenä ja palasimme moniin yhdistyksiin. Tämä johtui siis siitä, että ei ollut yhteistuumiin päätettyä ideologiaa. Halusimme Gandhin, halusimme Ambedkarin, halusimme Lohian. Mikä tahansa liike, Intiassa tai sen ulkopuolella, tarvitsee ideologian. Mutta ideologia ei voi olla pirstaloitunut.

R. Gangadharamurthy

Toinen informanttini, mm. nuorten kanssa sosiaalityötä tekevä maantieteilijä puhuu dalit-liikkeen ongelmista. Hän korostaa muiden tavoin, että liike oli hyvin voimakas vielä 80-luvulla Karnatakassa, mutta sen jälkeen siinä on ilmennyt sisäisiä ongelmia.

Täällä daliteilla on kaksi pääasiallista ongelmaa. Ensimmäinen on jako Vasempiin ja Oikeisiin. Joka puolella dalitien keskuudessa. Dalitit ovat yhden bannerin alla, mutta tuon bannerin alla on useampia osastoja ja erityisesti yksi jakolinja: vasen ja oikea. Vasen on Ramaiah [Adiman johtaja]. Oikeat ovat holijat ja vasempia kutsutaan nimellä madigat [viitaten dalitien alakasteihin]. Erityisesti Karnatakassa nämä oikealla olevat ovat hyvin vaikutusvaltaisia, jo useamman vuoden ajan, ehkä vuosisatojen ajan, kun taas vasemmalla olevat ovat huonossa asemassa dalitienkin joukossa. Jopa daliteille varatuissa kiintiöissä [virat politiikassa], vasemmalla olevat ovat taas jääneet jälkeen.

Mies, maantieteilijä, 40

Jos nimettyjen valtion virkamiehiä tarkastelisi, oikealla olevien osuus olisi enemmän kuin 80 %, informanttini kertoo. Ratkaisuksi tähän epätasaisuuteen on ehdotettu mm. Andhra Pradeshissa kiintiöiden sisäisiä kiintiöitä, joissa valta jakautuisi tasaisemmin eri ryhmien kesken. Vasempien ja oikeiden jakolinjalla viitataan siis 'vasemman käden daliteihin' eli madigoihin sekä 'oikean käden daliteihin' eli holeyoihin, joita on kutsuttu myös nimillä

girijan ja *harijan*, *adi dravida* ja *adi karnataka* sekä yleisnimityksellä 'SC's' (Scheduled Castes) (Karanth 2013).

G.K. Karanthin (2013) mukaan holeyoilla on yleisesti käsitys omasta hierarkkisesta ylemmyydestään, jota madigat eivät allekirjoita. Tämä holeyoiden näkemys muistuttaa siitä, että dalitit itsessään ovat hyvin heterogeeninen ryhmä ja he jakautuvat lukuisiin puhtaus- ja arvohierarkioihin suhteessa toisiinsa, kuten kastihindutkin. Suhteelliset taloudelliset ja sosiaaliset erot näiden kahden ryhmän välillä selittyvät Karanthin mukaan mm. sillä, että holeyat ovat onnistuneet saamaan enemmän maata, siinä missä madigat ovat menettäneet sitä. Madigoilla on historiallisesti ollut rooli kylän palvelijoina (*thoti*) sekä rituaalisia tehtäviä, joissa he ovat toimineet kylän viestinviejinä ja vartijoina, tehneet ilmoituksia ja pitäneet huolta laumasta irtautuneesta karjasta. He ovat myös tunteneet maa-alueiden rajat, haudanneet kuolleet eläimet ja soittaneet *thamatea* (s. 49) rituaalien yhteydessä. Näistä palveluksista vastapalkkiona he ovat saaneet viljaa ja palan maata. (Karanth 2013: 372).

Toiseksi ongelmaksi 'vasemman ja oikean jakolinjan' lisäksi haastattelemani maantieteilijä mainitsee seikan, mikä hänen mukaansa vaikuttaa myös siihen miksi nykyään progressiiviset yritykset parantaa dalityhteisöjä kuin myös vasemmiston ja oikeiston tasa-arvoa usein kariutuvat. Tämä haaste on hänen mukaansa kolmas sukupolvi (dalit-liikkeen alusta katsoen), jolla ei ole sitoutumusta yhteiskuntaa, yhteisöjä tai sosiaalista oikeudenmukaisuutta kohtaan, toisin kuin heitä edeltävillä sukupolvilla. He keskittyvät hänen mukaansa itseensä ja omiin ongelmiinsa:

He ovat nyt 25–35 vuotiaita johtajia. He ajattelevat lähinnä itseään, ylläpitävät vain omaa identiteettiään. Dalit-liike, jota kutsumme Dalit Sangharsha Samithiksi, on jakautunut. Jos minä olen osa yhtä ryhmää, minulla ei ole kunnioitusta tai uskoa vastakkaista, toista ryhmää kohtaan. Minä ajan oman ryhmäni asiaa, he tekevät omat agitaationsa, hoitavat omat ongelmansa ja omat liikkeensä heitä itseään varten. He toimivat hyvin itsekkäästi. [...] Se on suuri tragedia. Nyt dalit-liikkeen kesken ei ole yhteisymmärrystä. Monet liikkeen pioneirit on puhtaasti asetettu sivuun. Yhteisöjen johtajat menettävät yhteisöjensä luottamuksen. On kaikille yhteisiä johtajia, kuten Devanur Mahadeva – kunnioitettava johtaja – mutta ongelma piilee jälleen siinä, että hän on oikealta ja tästä syystä vasemmalla ei huomioida häntä. Sama ongelma on Ramaiahilla [vasemmalla].

Kysyessäni em. informantiltani, kuinka hän näkee Adiman teatterin ja muun taiteellisen

toiminnan yhteydessä vallitsevaan politiikkaan ja dalit-liikkeeseen, hän sanoo, että kaikki dalitit eivät näe Adimaa kulttuurikeskuksena, vaan he kokevat sen itseasiassa kulttuuripolitiikkakeskuksena. Tästä syystä oikeisto ei tue Adiman kulttuurikeskusta hänen mukaansa. He yksinkertaisesti näkevät sen vasemmistolaisena, eivätkä tästä syystä kiinnitä siihen huomiota. Tämä luonnollisesti vaikuttaa paitsi kävijäkuntaan, myös taloudelliseen tilanteeseen. Hän korostaa, että samat sisäiset ja kastiongelmat näkyvät jollain tasolla Adimankin toiminnassa, kuin muuallakin ja on vaikeaa sanoa, mihin tulisi ensisijaisesti kiinnittää huomiota Adiman toiminnan kehittämiseksi.

Satyanarayana ja Thorat (2013) mainitsevat K. Ramaiahin ja Adiman kokoomateoksessaan *Steel Nibs Are Sprouting: New Dalit writings from South India*. BSP, eli *Bahujan Samaj Party* -puolue perustettiin alun perin edustamaan alempien kastien ja kastittomien asiaa. BSP aloitti toimintansa Karnatakassa vuonna 1994 ja suuri osa DSS:n johtajista liittyi puolueeseen – kuitenkin pian eroten, vedoten sen silloisen brahmaanisen johdon propagandaan. Satyanarayanan ja Thoratin mukaan BSP näkee dalit-liikkeen ja muiden dalitien aloitteiden (kuten Adiman) puutteina sen, että ne toimivat vain dalitien sosiaalisten ja kulttuuristen ongelmien tasolla, kun taas BSP korostaa puoluepolitiikan merkitystä.

K. Ramaiah kommentoi DSS:n kulta-ajan jälkimaininkeja vuonna 2009 tekemässäni haastattelussa. Hän sanoo, että vaikka taistelun seurauksena valtapuolue voitettiin ja oppositio nousi valtaan - usein lähinnä graafiset parannukset mukanaan - esteet todellisen vapautuksen tiellä olivat ja ovat yhä tiukassa sorron alla eläville massoille. Kuten kaikilla elämän osa-alueilla, myös kulttuurin osalta nämä marginaaliin pusketut kansanosat jätettiin huomiotta virallisella tasolla, ellei jopa alkuperäiskulttuureita revitty juuriltaan. Tästä syystä unelma kulttuurivallankumouksesta säilyi vahvana ja tarpeellisena. Kulttuurinen ja sosiaalinen pääoma ovat Ramaiahin mukaan molemmat välineitä, joiden parantua on mahdollista nousta yhteiskunnassa ja nostaa statusta kuten myös tuoda tärkeät asiat päivänvaloon suuremmille massoille.

Ongelmat ovat yhä yhtä tiukassa, kuin vallanhalun, asenteiden ja tietämättömyyden kaulanauha. Vaikka olisi halua, koulutusta ja taitoa, ilman korkeampaa statusta, poliittista valtaa tai resursseja, jotka ovat pääasiassa ja luonnollisesti jaettu valtaapitäville luokille, kehitys niin henkilökohtaisia kuin suurempia yhteisöjäkin kohtaan tehtyihin päämääriin on hitaampi prosessi, kuin mitä se olisi tasa-arvoisemmassa sosiaalisessa järjestelmässä.

2.4 Adiman toiminta

Yllä todettiin, että Adiman ajama kulttuurinen työ sijoittuu poliittisten jakojen kautta katsottuna vasemmalle ja sen toiminnalle on luonut pohjaa dalit-liike DSS:n taistelu alempien kastien oikeuksien puolesta, sekä tähän liikkeeseen olennaisesti kuuluva kannadankielisen kirjallisuuden vallankumoukseen pyrkinyt Dalit Bandaya (s. 26). Adima sijaitsee siis kahden pienen Dalit-kylän välissä Antheragangen kukkuloilla, Kolarin kaupungissa. Säätiön pääasiallisena tarkoituksena oli alunperin lisätä tietoisuutta, omanarvontuntoa ja toimijuutta lähialueiden köyhän, urbaanin sekä semi-urbaanin väestön keskuudessa - keskittyen erityisesti lapsiin ja heidän perheisiinsä. Näihin päämääriin pyrittiin erilaisten vuosittaisten ja kuukausittaisten toimintojen kautta, joihin ovat kuuluneet vuosien ajan lastenleirit sekä joka kuukausi järjestettävä täydenkuunjuhla *Hunnime Haadu* (täydenkuun laulu).

Suurin vuotuistapahtuma Adimassa on ollut kolme viikkoa kestävä lasten teatterileiri *Chukki Mela*, joka järjestetään aina kesällä ennen sadekauden alkua. Kesäleiri pyritään pitämään B.R. Ambedkarin syntymäpäivän (14.4.) ja Buddhan oletetun valaistumisen päivän välillä (9.5.). Leirin aikana sadat lapset oppivat teatteritaiteita, tanssia, laulua, ympäristökasvatusta ja yhteisöllisiä taitoja maineikkaiden taiteilijoiden, näyttelijöiden ja teatteriohjaajien opastuksella. Syksyllä, yleensä lokakuussa, on pyritty pitämään toinen teatterileiri mahdollisuuksien ja resurssien mukaan.

Näinä vuosina, joina olen Adimassa vieraillut ja ollut enemmän tai vähemmän kiinteästi tekemisissä sen eri toimijoiden kanssa (2009–2016) täydenkuunjuhla *Hunnime Haadu* ja lasten teatterileirit ovat pyörineet poikkeuksetta, lukuun ottamatta sitä aikaa, kun Kotiganahalli Ramaiah osallistui parlamenttivaaleihin keväällä 2014. Esittelen alla näitä keskeisiä ja keskuksen jatkuvan toiminnan muotoja.



Kuva 5: Näyttelijä Aruna Adima. Teherahalli, kevät 2014.

2.4.1 Hunnime Haadu

Ensimmäinen Hunnime Haadu

Ensimmäinen Hunnime Haadu, eli täydenkuun laulu, järjestettiin Adimassa heti maa-alueen hankinnan jälkeen. Paikka näytti näkemieni kuvien perusteella hyvin erilaiselta tässä ensimmäisessä taiteen, kulttuurin ja luonnon ylistysjuhlassa, kuin mitä se on nyt vuosien rakentamisen ja harvennustöiden jälkeen. Eri taiteilijat ovat jättäneet Adimaan jälkensä, kuten kuvanveistäjä ja kuvataiteilija Manjunatha Thula, joka jo 20-vuotiaana nuorena miehenä työskenteli Adimassa saapuessani sinne ensimmäistä kertaa.

Huolimatta kesyttämättömästä ympäristöstä ja epäilyksistä siitä, onko tapahtumalle tarpeeksi kysyntää, Hunnime Haadun avausseremonia toi paikalle noin 200 lähialueiden asukasta kuuntelemaan kansanlauluja ja laulajia Kolarin piirikunnasta. Elävän perinteen mukaan laulajat lauloivat pyhimysten, kuten Kaivara Narayana Tathan lauluja. Tämä ”Narayanappa” on mielenkiintoinen hahmo Adiman toimintaa käsiteltäessä, sillä hän teki *kirtanansa*, eli jumalia ylistävät runonsa niin kannadan kuin telugunkin kielellä (‘appa’, tarkoittaa isää ja osoittaa kunnioitusta miehen nimen perässä dravidikielissä, samoin kuten naisilla ‘amma’). Telugun ollessa Kolarin piirikuntaa reunustavan Andhra pradeshin osavaltion virallinen kieli, on Adimassa huomioitu molempien kielialueiden tuotokset, vaikka telugunkieliset laulut ja kertomusperinne yleisesti ottaen olisikin Karnatakan

alueella jätetty huomiotta. Tästä esimerkkinä käy näytelmä nimeltään *Kinnuri Nudido*, jota käsittelen Adiman teatteriryhmän yhteydessä (s.66).

Kyseisestä täydenkuun juhlasta lähtien kuukausittainen Hunnime Haadu alkoi kehittää mainetta ja uskollista yleisöä taiteilijoiden sekä ympäröivien alueiden ihmisten keskuudessa. Tapahtuma on muodostunut monille tavaksi ja on heille tärkeä, sen pitäessä yllä täydenkuun juhlallisuuksia ja mahdollistaessa kaikenlaisten ihmisten kohtaamisen ilmaisten kulttuuriesitysten parissa. Suosio on jatkunut tähän päivään asti ja sadannen 'täydenkuun laulun' merkkipaalu ohitettiin elokuussa vuonna 2014.

Ohjelma seuraa löysähköä kaavaa, johon sisältyy yksi tai kaksi teatteriesitystä vaihtelevien ja lähinnä karnatakalaisten teatteriryhmien esittämänä, sekä *Gadduge Gaurava* (jumalatar Gaurin valtaistuini). Gadduge gauravan tarkoituksena on tuoda näkyville henkilöitä, jotka ovat vaikuttaneet positiivisesti yhteisöönsä, esimerkiksi jonkun erityisen taitonsa kautta (s. 40). Näiden kiinteiden osioiden lisäksi täydenkuunjuhlan konsepti pitää sisällään vaihtelevaa ohjelmaa mm. kirjallisuuteen ja musiikkiin liittyen. Illan yhteydessä Adima myös kiittää rahoittajiaan, yksityishenkilöitä ja tahoja, jotka ovat jollain tavoin tukeneet Adiman toimintaa. Tilaisuus päättyy aina Adiman tarjoamaan yhteiseen ruokailuun.

Muistiinpanoni Adiman käyttöön 9.2.2009

9.2.2009 Adiman kulttuurikeskus kylpi historiansa 32. täydenkuun hopeisessa valossa, jota säesti dollu kunitha -rumpujen voimakkaat rytmit. Kaksi esiintyvien taiteilijoiden ryhmää, oma opettajani Dore Raj ohjaajanaan, oli koottu lähialueiden kylien lahjakkaista tytöistä ja pojista, jotka antoivat rytmikkään alun illan teatteriesityksille.

Ensimmäinen näytelmä, Gadegurakka, oli Adiman johtohahmon Kotiganahalli Ramaiahin kirjoittama ja hänen luotto-ohjaajansa Krishna Kumar Yadavin ohjaama. Lavalle näytelmän toivat Bangaloreen sijoittuvassa Vishwalaya-nimisessä orpokodissa kasvavat lapset sekä heidän opettajansa. Minulle kerrottiin, että lapset, jotka saavat epämuodollista koulutusta orpokodissa, oppivat siellä myös säännöllisesti teatteritaiteita Yadavin johdatuksella.

Tällä kertaa ensimmäinen draama (kannadaksi "naataka") käsitteli tärkeää aihetta, sanitaatiota, hauskan dialogin ja huolellisesti harjoiteltujen koreografioiden kautta. Toinen teatteriesitys "Mayeandre Maye" sen sijaan toi henkiin rakkaustarinan kauniin valaisun ja pukujen avulla. Jälkimmäinen käsikirjoitus oli Shantarashan käsialaa ja sen esitti Bangalorelainen teatteriryhmä Mico Shivakumarin ohjaamana.

Viidettä kertaa Hunnime Haadun historiassa annettiin kunnianosoitus yhteisöllisestä kontribuutiosta

Gadduge Gauravan kautta. Tällä kertaa kunnian istuimelle sai asettua Gulipalli Rama Krishna, jonka käsittämätön muisti mahdollisti hänen luetella loputtoman määrän asioita mistä tahansa esineiden, ihmisten tai asioiden kategoriasta. Yleisö pääsi testaamaan hänen taitojaan ehdottamalla aiheita, kuten Intian joet, jotka hän sitten luetteli ulkomuististaan.

Jokainen Hunnime Haadu päättyy yhteiseen ruokailuun. Tämä on tärkeä ele, sillä yhdessä syöminen ei ole itsestäänselvyys Hindu-yhteiskunnassa. Adiman ja Shivagangen asukkaat auttavat ruoan jakamisessa ja ihmiset asettuvat jonoihin. On kunniakasta syödä viimeisenä, joten ihmiset patistavat toisiaan syömään, mutta odottaminen herättää sosiaalista hyväksyntää.

Usein Hunnime Haadun päätteeksi monet jäävät yöksi ja huoneemme täyttyvät ihmisistä - naiset omissa huoneissaan ja miehet omissaan. Laskemme patjamme ja mattomme lattialle. Minulla on aina kilpailu muiden naisten kanssa, jotka haluavat yleensä pitää valot päällä koko yön. Jossain vaiheessa muiden nukahdettua käyn vaivihkaa sammuttamassa valot. Tutut miehet käyvät tarkastamassa, että oviemme on turvallisesti lukossa yön ajaksi ja kaikki vitsailevat ja esiintyvät teatteriesitysten innoittamina.

2.4.2 Chukki Mela – lasten teatterileiri

Ennen lasten suurta vuosittaista kesäleiriä, Chukki Melaa, Adimassa järjestetään näytelmäkirjailijoiden työpaja, jonka aikana laaditaan muutama näytelmä leiriä varten. Näytelmät käydään läpi ja niistä valitaan noin 3-4 leirillä harjoiteltaviksi ja esitettäväksi leirin lopuksi. Näytelmien teemat on aina valittu niin, että niillä ei ole pelkästään viihdearvoa. Dialogit, musiikki ja koreografiat ovat ammattilaisten käsialaa ja näytelmien sekä muun toiminnan tarkoituksena on kouluttaa, siinä missä viihdyttää.

Aiheet ovat huolella mietittyjä ja ne liittyvät aina joihinkin ajankohtaisiin aiheisiin, kuten maanomistuskysymykseen näytelmässä *Sunnada Suttu*. Kyseinen näytelmä otti kantaa maanomistukseen kertomalla tarinan prinssistä, jonka hänen kuninkaalliset vanhempansa olivat hylänneet. Prinssi kasvoi tavallisen palvelustytön kasvattamana ja biologisen perheensä unohtamana, kunnes hänen ylhäinen sukunsa tarvitsi suvunjatkajaa ja etsi prinssin uudelleen käsiinsä. Tällä tarinalla haluttiin tuoda esiin kysymys siitä, kenelle maa kuuluu ja kenen tulisi lopulta hyötyä siitä. Kuuluvatko maan hedelmät sille, joka pitää maasta huolta, eli maatyöläisille (tillers) vai kuuluvatko ne nimelliselle omistajalle?

Kesäleirin tarkoitus sen järjestäjien mukaan on välittää lapsille ja heidän perheilleen

erilaisia arvoja ja taitoja. Leirin ohjaajat ja avustajat näkevät leirin tärkeänä mahdollisuutena tulla yhteen edes kerran vuodessa positiivisessa ilmapiirissä, jossa jokainen lapsi voi kehittää kykyjään ja löytää lahjansa ja potentiaalin tärkeänä osana ryhmää. Teatteri, kaikkine valmisteluineen, on heidän mukaansa loistava tapa harjoitella sosiaalisia taitoja, keskittyneisyyttä ja reaktiokykyä ympäristön muuttuvissa tilanteissa sekä dialogia ja yhteistyötä. Yhtenä tärkeänä tekijänä lapsen henkilökohtaisessa kehityksessä nähdään itseluottamuksen vahvistaminen, jota kasvatetaan harjoittelemalla, kuinka olla muiden edessä ja artikuloida asiansa selkeästi ja ymmärrettävästi. Toisaalta luottamus syntyy oppimalla yhteistyötaitoja ja näkemällä millaisia tuloksia tätä kautta voidaan saavuttaa. Leirin opettajien mukaan on myös tärkeää, että lasten vanhemmat näkevät, kuinka heidän jälkikasvunsa ovat kyvykkäitä ja kuinka tällainen kollektiivisuus, uudet ystävät ja luova ympäristö vaikuttavat kaikkiin.

Yhteenvetona, käytännön taitojen, kuten tanssin, näyttelemisen, musiikin, puheen tuottamisen, savenvalannon, lavasteiden valmistamisen ja puvustuksen lisäksi lapset oppivat käyttämään mielikuvitustaan, kuinka ottaa osaa toimintaan ja dialogiin, ongelmanratkaisua ja muita tarpeellisia kanssakäymisen muotoja. Yksi tärkeimmistä seikoista ovat arvot ja tietoisuus, joita lapsille ja yleisölle välitetään viihdyttävällä ja tarkkaan harkitulla tavalla. Lopulta lasten toivotaan vievän oppinsa omaan ympäristöönsä, jossa kokemus toivon mukaan jaetaan.



Kuva 6: Savitöitä Adimassa. Chukki Mela 2009.

2.4.3 Kulttuurin elvyttäminen Adimassa

Draama ja folklore Adiman toiminnassa

Daniel A. Kelin (2007) puhuu draamasta ja folkloresta, joita hän on tutkinut koululaisten keskuudessa. Hän korostaa, kuinka tarinat ja taide eivät voi esiintyä eristettyinä kulttuurisista konteksteistaan ja kuinka folklore tulisi yhdistää takaisin sen performatiivisiin juuriin. Tarinan tulisi kerrontaprosessissa säilyttää sen symbolinen kulttuurinen sisältö ja elämänohjeet, toisin kuin on usein käynyt modernien tarinankertojien käsissä. Uudelleen tulkinnan ohessa kertojat ovat tiedostaen tai tiedostamatta siivonneet tarinat, myytit ja legendat alkuperäisistä merkityksistään ja irrottaneet ne kulttuurisista konteksteistaan. Kelin kritisoi myös antropologeja, jotka yrityksessään kontekstualisoida ja ymmärtää tarinoiden sisäistä viisautta, ovat jakaneet teksteiksi muokatut suulliset esitykset pieniin osiin, johdattaen monesti huomion pois itse tarinasta (Kelin 2007: 65).

Kelinin mukaan folkloren merkitystä ja voimaa ei tulisi aliarvioida. Tarinoiden hahmot saavat kuuntelijat refleктоimaan itseään ja omaa elämäänsä, välittävät tietoa elämästä, kulttuurista ja ihmissuhteista sekä opettavat nuorille keinoja olla ja toimia yhteisöissään ja yhteiskunnassa. Haasteena nykyajassa hän näkee tarinoiden monimutkaisuuden ja monimerkityksisyyden verrattaessa moderneihin narratiiveihin, kuten Disneyn elokuvaan. Huolimatta haastavammasta muodosta ja kielestä, lapsen omaksuessa alkuperäisen tarinan ja muodostaessa siihen henkilökohtaisen suhteen, hän kantaa sitä sen jälkeen mukanaan repertuaarissaan ja voi käyttää sitä ymmärtääkseen maailmaa ja selvittääkseen siinä paremmin. Lapset saavat myös syvempää ymmärrystä symboliikasta, kielestä, ilmaisutavasta ja monimerkityksisyydestä (Kelin 2007: 66).

Kelin näkee teatteritoiminnan erinomaisena kanavana mm. tarinoiden opettamiseen lapsille, sillä materiaalin sisältö saadaan hyvin esiin yksinkertaisia strategioita käyttämällä. Lisäksi lasten tuntema innostus ja ilo, jota näytelmien rakentaminen ja näytteleminen saavat heissä aikaan luo henkilökohtaisemman suhteen prosessiin ja sisältöön. Kelinin omat tutkimukset luokkahuoneissa näyttivät, että oppilaat osoittivat suurempaa kiinnostusta tarinoita kohtaan, kun he eivät olleet lukeneet niitä aiemmin, vaan sen sijaan kävivät tarinaa läpi vähä vähältä suullisesti kerrottuna.

Kelin viittaa Anita Pagen väitöskirjaan, jossa Page tutki tarinoiden dramatisoinnin vaikutusta luetun ymmärtämiseen. Tutkimuksen tulos oli, että lapset, jotka dramatisoivat tarinan lukemisen sijaan, ymmärsivät paremmin mm. tarinan punaisen langan ja henkilöhahmojen kehityksen. Lisäksi, mikä on huomionarvoista oman tutkielmani kannalta, jos kansantarinat olivat peräisin heidän omasta etnisestä taustastaan tai kulttuuristaan, oppilaat kehittävät mahdollisesti suuremman yhteyden niihin alkaessaan tunnistamaan tarinoissa heijastuksia itsestään ja kulttuuristaan. (Kelin 2007: 64–77).

Eräs haastateltavani näki hyvin positiivisesti Adimassa tehdyn työn, mutta suhtautui kriittisesti siihen, kuinka hyvin nuoret pystyvät ylläpitämään oppimaansa omassa yhteisössään. Hän viittaa siihen, että koko yhteisö pitäisi saada mukaan muutosprosessiin:

Aika, jonka lapset viettävät täällä, milloin ikinä he ovat tässä paikassa, on heille erittäin hyvää oppimisprosessia. Kun he palaavat takaisin, tulisi [koti]taloissa olla jonkinlaista jatkoa opitulle. Sitä ei tapahdu. Katsos, täällä he heräävät viideltä ja heillä on tekemistä kello kymmeneen asti ja he oppivat hyviä tapoja ja hyviä asioita, he näkevät hyviä asioita – koko päivä kuluu näin. Ja heitä ohjaavat kansallisen tason ohjaajat piirustuksessa ja puhetoimituksissa. Ja täällä on näytelmiä ja arvostetut ohjaajat tulevat ja ohjaavat heitä. Sen tulisi jatkua kodeissa. Tämän harjoitusjakson jälkeen heille näytetään taas kouluissa heidän alemmat statuksensa. Jotkut [viitaten poikiin] jatkavat kotitöiden tekemistä, jotka ovat omaksuneet sen helposti, mutta sitä tulisi vahvistaa. Tätä ei tapahdu. Jotta muutosta saataisiin, koko yhteiskuntaan meidän pitää tehdä enemmän töitä ja työn tulee olla jatkuvaa.

Nainen, aktivisti, 35

Adimassa on pyritty tunnustamaan ja tunnistamaan folklorea ja näiden sisältämiä narratiiveja ja opetuksia sekä tuomaan ne uudelleen esiin teatterin kautta. Adima ja Chowki Samskruti Kendra ovat tehneet tätä perinteen elvyttämistyötä jatkuvana kokeiluna, kuten Ramaiah itse koko Adiman toimintaa kutsuu, lähes kahden vuosikymmenen ajan ja näytelmät ovat tänä aikana saavuttaneet ja osallistaneet tuhansia ihmisiä luomisprosesseihin eri yhteisöistä.

Kuten edellä esitellyssä Kelinin (2007) tutkimuksessa, K. Ramaiahinkaan mukaan kansanperinteen taltioinnin ei tulisi olla vain kuolevan tradition jäljentämistä ja äänittämistä, jonka jälkeen materiaali unohdettaisiin taas arkiston laatikoihin. Sen sijaan

perinteen usein kirjoittamattomat opit, arvot ja taidot tulisi tuoda takaisin yhteiskuntaan, jolloin niistä olisi hyötyä myös nykyajassa. Ramaiah puhuu muistipolitiikasta ja sanoo, että tämä konsepti on jo olemassa englanninkielen sanassa ”re-member” (muistaa tai sananmukaisesti 'tulla uudelleen jonkin jäseneksi'). Tällä tavalla musiikin, tarinoiden, vaatteiden ja värien kautta on mahdollista herättää voimakkaita muistoja ja tuntemuksia lapsuudesta tai tuntea merkityksellistä fyysistä ja mentaalista jatkuvuutta menneen, nykyisen ja tulevan välillä.

Yksi esimerkki tällaisesta konkreettisesta muistitiedon ja sukupolvelta toiselle siirtyvien taitojen hyödyntämisestä, tarinankerronnan ulkopuolelta, on Adimassa käytetty juomavesi. Adimassa on paikannettu Antheragangen kukkuloiden maanalaiset luonnolliset virtaukset, jotka on sitten ohjattu vesialtaaseen. Kaikki joiden kanssa keskustelin tästä, sanoivat, että tämä tärkeä veden lähde on modernien vedenjakeluverkostojen kautta jäänyt unohduksiin, mutta sen jälkeen, kun lähteet on etsitty ja yhdistetty Adiman suureen vesialtaaseen, on vettä saatu luonnollisesti ja ilmaiseksi. Adimassa paljon oleskellut **N. Govindappa** on tutkinut Kolarin ympäristössä muinaisia vesialtaita eli ”ghateja” ja kirjoittanut näistä kirjan. Monet uskovat lisäksi, että vesi Antheragangen kukkuloilla on erityisen puhdasta, jopa parantavaa. Viereisen kylän nimi *Shivagange*, jossa yhdistyy hindujumala Shiva ja joki Ganges, viittaa vahvaan mytologiseen yhteyteen jumala Shivan ja jumalatar Gangamman välillä (Gangammasta s. 58).

Gadduge Gaurava

Hunnime Hadun kontekstissa oli vuonna 2009 annettu kunniamaininta seitsemälle henkilölle Gadduge Gauravaksi (Gauri-jumalattaren valtaistuin) kutsutun käytännön kautta. Gadduge Gaurava on ollut Adiman oma projekti, jossa on etsitty valtavirrasta poikkeavia, yhteisen hyvän puolesta työtä tekeviä yksityishenkilöitä ja annettu näille kunniamaininnat täydenkuun juhlallisuuksien ohessa. Näitä henkilöitä ovat olleet esimerkiksi Vankatlajappa Malurista, joka on tunnettu padon rakennuksesta, vihannesten kasvattamisesta ja henkilökohtaisen satonsa tarjoamisesta kylän yhteiseen käyttöön sekä Motamma, niin ollen Malurista, joka sai kunnianosoituksen tavastaan tarjota ruokaa ja yösijaa köyhille kiertäville kerjäläisille, laulajille, sekä muille yhteiskunnan unohtamille henkilöille. Hänet huomioitiin myös tavastaan pumpata vettä laumasta irtaantuneelle karjalle, josta kukaan ei muuten pitäisi huolta (s. 32).

Muita kunniamaininnan saaneita henkilöitä ovat olleet Sadappa Bantalista, joka on tunnettu paikallisen panchayatin (kyläneuvoston) loistavaa ongelmanratkaisutaitoa omaavana tuomarina; Hindustani-muusikko Venkatesh Kumar; loistavalla muistillaan ihmisiä ihmetyttävä Gulippali Rama Krishna; sekä Indrappa ja Venkataramanappa Kolarin piirikunnasta. Kaksi jälkimmäistä työskentelevät yhdessä ja ovat erikoistuneet kangaspuilla tehtävien villaisten mattojen hiljalleen kuolevaan taiteeseen. Olin itse paikalla, kun jälkimmäiset kolme saivat kunnianosoituksensa täydenkuunjuhla Hunnime Haadun kontekstissa.

Monet näistä arvoista ja erityistaidoista ovat Adiman jäsenten mukaan joko katoamassa kulttuurisen muutoksen paineessa tai muuten jääneet huomiotta ja tästä syystä on tärkeää nostaa nämä henkilöt ja heidän tekonsa esiin suuremmalle yleisölle sekä antaa heidän työlleen sen ansaitsema arvo.

Perinteen elvyttäminen mediassa

Muita esimerkkejä perinteen tuomisesta ihmisten näkyville, teatterin ja Gadduge gauravan lisäksi, ovat olleet Kotiganahalli Ramaiahin omat projektit ja radio-ohjelmat. Hänen tekemänsä 26 radiolähetystä olivat osa erään kansalaisjärjestön hanketta, jossa pyrittiin elvyttämään kuivuva Arkhavati-joki. Joki virtaa suosituksessa turistikohteessa Nandin kukkuloilla Karnatakan Chikkaballapurissa ja se oli aiemmin osa Kaveri-jokea.

Radiolähetykset tehtiin, jotta ihmiset kiinnostuisivat projektista ja fokus lähetyksissä oli kirjoittamattomassa, suullisessa perinteessä sekä alueen asukkaiden kollektiivisessa tiedossa. Näillä, yleensä alakastisilla, yhteiskunnan marginaalissa sinnittelevillä ihmisillä ei ollut pääsyä joen suomiin mahdollisuuksiin, joten he kehittivät erilaisia selviytymiskeinoja sekä tietotaitoa ja opettelivat käyttämään hyväkseen ympäristön hyödyntämättömiä resursseja, kuten myrkyllisiä lehtiä ruoanlaitossa. Joen varrella asuvien ihmisten haastatteluilla pyrittiin tuomaan esiin heidän omaleimainen kulttuurinsa, joen elvyttämisprojektin rinnalla. Ramaiah korostaa fyysisen ympäristön, paikan ja henkisen tai mentaalisen jatkuvuuden merkityksellistä yhteyttä, josta em. radiolähetysten sisältö toimii hyvänä esimerkkinä.

Adimalla ja sen tapahtumilla on ollut laaja medianäkyvyys erityisesti Karnatakan alueella. Pelkästään kirjoittamalla internetin hakukoneisiin ”Adima” ja ”Kolar” löytyy useita

lehtiartikkeleita vuosien varrelta. Ramaiahin taannoinen osallistuminen parlamenttivaaleihin on toki tuonut entisestään medianäkyvyyttä ja käytän hänestä kirjoitettuja lehtijuttuja osana tutkielmani aineistoa.

2.4.4 Toiminnan arvoista

Lapsia ohjataan Adimassa ilmaisemaan itseään, improvisoimaan, ottamaan osaa päätöksentekoon ja taiteellisiin prosesseihin. Tällä pyritään kasvattamaan heidän itsekunniotustaan ja tietoisuuttaan sekä antamaan uusia välineitä tilanteisiin, joissa he kohtaavat syrjintää ja joissa heidän oikeuksiaan rikotaan. Näin ollen toiminnan on suurelta osin tarkoitus olla voimaannuttavaa sekä toiminnallisuutta ja tietoisuutta lisäävää.

Toiminnassa näkyy myös arvoja, joista ei suoraan ilmene yhteydet kastijärjestelmän eriarvoistavaan vaikutukseen, mutta jotka ovat tarkemmin tarkasteltuina liitettävissä mm. ambedkarilaiseen filosofiaan ja globalisaation kritiikkiin. Niin ollen niitä yhdistää tietoisuus ympäristöstä ja yhteiskunnasta. Asioita, joita Ramaiah halusi ottaa esiin ensimmäisellä vierailullani, oli siirtyminen laajennetuista perheistä ydinperheisiin ja äärimmäisen kilpailuhenkinen koulutusjärjestelmä, joka korostaa henkilökohtaisia saavutuksia ja voittoja kollektiivisen tiedon, altruistisen yhteistyön ja ryhmätyön kustannuksella. Kunnian tavoittelemisen yksittäisen lapsen kautta ja jatkuvien huippusuoritusten vaatiminen luo hänen mukaansa lapselle stressaavan ympäristön, samalla etäännyttäessä ihmisiä toisistaan ja tekemällä heistä enemmänkin kilpailijoita kuin yhteistyökumppaneita. Lisäksi televisio on syrjäyttänyt aikaisempia kanssakäymisen ja tiedon siirtämisen muotoja (s. 39). Myös eräs haastattelemani naisaktivisti puhui tästä sanoen, että Intiassa on kolme erityistä addiktion muotoa: tytöille ja naisille televisio, nuorille miehille matkapuhelin ja ikääntyneille miehille alkoholi. Hänen mukaansa lähes koko yhteiskunta pyörii näiden riippuvuuksien ympärillä, eikä näe mitä heidän ympärillään todella tapahtuu.

Yhteisöllisyyden ja inklusiivisuuden teemat tulevat selkeästi esiin Intian perustuslain kirjoittajan ja dalitien esikuvan B.R. Ambedkarin näkemyksissä. Huomio kollektiivisuudesta, ihmisten välisestä tasa-arvosta ja yksityisestä omistuksesta, joista mainitsin jo Adiman etymologiaa käsitellessäni (s. 18), on nähtävissä ambedkarilaisessa ja marxilaisessa ajattelussa. Ambedkarin myötä osa kastijärjestelmässä alimmilla tasoilla olevista massoista on kääntynyt hindulaisuudesta buddhalaisuuteen paremman elämän

toivossa. Hardtmann (2009) siteeraa puhetta, jonka Ambedkar antoi buddhalaisille Kathmandussa vuonna 1956. Puheessa hän hylkää osan marxilaisista ajatusmalleista, mutta korostaa neljää käyttökelpoista periaatetta:

- 1) Filosofian tehtävä on rakentaa maailmaa eikä tuhata aikaa maailman synnyn selittämiseen
- 2) Luokkien välillä on intressiristiriita
- 3) Yksityinen omistus tuo valtaa yhdelle luokalle, mutta murhetta toiselle hyväksikäytön kautta
- 4) On tarpeen yhteiskunnan hyvinvoinnin turvaamiseksi, että murhe poistetaan yksityisen omistamisen lakkauttamisen kautta.

Näitä huomioita tai periaatteita Ambedkar vertaa buddhalaisuuteen ja toteaa näiden neljän kohdan olevan suuressa määrin yhteneväisiä Buddhan puheiden kanssa (Hardtmann 2009: 95). Adimassa ja K.H. Ramaiahin sanoissa voidaan nähdä selkeät yhtymäkohdat näihin em. periaatteisiin, mistä muistutuksena on myös suurehko ja valaistu Buddhan patsas Adiman sisääntulon lähettyvillä. Ensimmäinen kohta, joka puhuu filosofian tehtävästä rakentaa selittämisen sijaan, on toki mielenkiintoinen haastattelujeni pohjalta tarkasteltuna.

Ramaiahin kaksi pääasiallista retorista linjaa ovat keskusteluissamme olleet toisaalta juurien ja ihmisen syvän metafyyssisen olemuksen löytäminen sekä toisaalta tämän kaiken elvyttäminen, eli eläväksi tekeminen. Tässä hän haluaa rakentaa uutta jonkun todellisen, ehkä massoille näkymättömän ja unohdetun, mutta jatkuvasti läsnäolevan kautta sekä nostaa esiin niitä tietoja, taitoja ja suullista perinnettä, jotka sinnittelevät tai elävät yhteiskunnan marginaalissa. Kuten hän ilmaisee (s. 49), meillä kenelläkään ei ole historiaa, vaan meidän tulee itse luoda oma historiamme.

Lisäksi kohta kaksi luokkasodasta on Ambedkarin puheessa mielenkiintoinen yhdistettynä keskusteluun kastista ja luokasta. Nämä kaksi eroavat toisistaan vaikka niissä onkin nähtävissä voimakkaita yhtymäkohtia vallan ja rituaalisen statuksen yhdistyessä. Tässä kohden sana ”luokka” voitaisiin usein vaihtaa ”kastiksi” informanttieni puheissa, sillä ylempien kastien hallussa on suuri osa materiaalisesta vauraudesta esim. maanomistuksen kautta. Kolmanneksi, pitkä feodalismin perinne, vaurauden sekä koulutuksen karttuminen tietyille kasteille ja joidenkin (shudrien ja kastittomien) osoittaminen ylempiensä

palvelijoiksi ja suoranaisiksi maaorjiksi tuottaa kärsimystä hierarkian alimmilla tasoilla oleville. Tätä kärsimystä kuvataan voimakkaasti niin dalitien kirjallisissa tuotoksissa, kuin myös esittävän taiteen keinoin.

2.5 Dalitien kulttuuri – sorrettujen kulttuuri?

Ei voida erotella mikä kulttuuri on tuo ja mikä kulttuuri on tämä - se kaikki on yhdistynyt uusiksi kulttuurin muodoiksi. Siispä täytyy tarkastella mikä meissä on alkuperäistä, mikä on meidän ytimemme. Se on tärkein asia, johon olen paneutunut nyt. Matriarkaatti tarkoittaa...tiedätkö, se on ainoa lähde kirjoittaa historiaa uudelleen. Historia ei ole pelkästään kulttuurihistoriaa. Minä tarkastelen sitä, kuinka paikantaa manipulaatioita, muunnelmia historiassa, [...] kuinka kirjoittaa uudelleen Intian historiaa tällaisesta perspektiivistä käsin.

K. Ramaiah

Edellä kuvasin radiolähetyksiä, joissa haastateltiin Arkhavati-joen ympäristössä eläviä marginaalisissa ja köyhissä oloissa eläviä ihmisiä. Mitä haastatteluissa haluttiin korostaa, oli erityisesti ihmisten toimijuus, eli selviytymistarinat ja neuvokkuus - pelkän kurjuuden, köyhyyden ja kärsimyksen sijasta. Tämä johdattelee meitä kysymykseen dalitien kulttuurista, joka aiheena on niin laaja, etten voi muuta kuin raapaista sen pintaa tutkielmassani. Vaikka ajatus 'dalitien kulttuurista' paljastaa jo lähtökohtaisesti käsitteen sisältämät ongelmat ja yleistyksset, on mielenkiintoista mitä tämä merkitsee informanteilleni. Lähden siis liikkeelle vieläkin yksinkertaistavammasta kysymyksestä: Onko daliteilla kulttuuria? Ja jos on, niin millaista? Tähän antaa osittain viitteitä jo alaluvun em. lainaus K. Ramaiahilta.

Davidappa ja Shivanna toteavat DSS:n toimintaa käsittelevässä raportissaan, että Karnatakan dalit-liikkeen toiminta ja sen pohjalta tehty tutkimus saa ajattelemaan uudelta kantilta muitakin dalit-yhteisöjen parissa eläviä liikkeitä, kuten uus-buddhalaisuutta sekä Male Mahdeswaran, Mante Swamyn, Jainojen ja Shaivojen traditioita. Huomionarvoista on, että ”nämä kaikki artikuloivat identiteettikysymyksiä eri tavoin, kuin sanskritistinen traditio, joka nostaa kastin keskiöön (Davidappa ja Shivanna 2012: 20)”.

Tutkiskellessani myös omassa tutkielmassani vaikeasti määriteltävää vastarintaa, yhtenä

vaarana on ”resistosentrismi” (resistocentrism) Olivier De Sardaniin (2008: 14) viitaten. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että ihmisiä ei nähdä ilman kytköstä heitä dominoiviin ryhmiin. Näin ollen kysymys dalitien kulttuurista kaipaisi tarkempaa määrittelyä siitä, keitä dalitit ovat, erityisesti silloin kun he haluavat korostaa yhteistä, kollektiivista identiteettiään.

Mitä siis ovat dalitien oma kulttuuri sekä traditiot ja voimmeko puhua dalitien kulttuurista? Informanttieni mukaan dalitien omat tarinat ja kulttuuriset piirteet on tarkoituksellisesti kuihdutettu ja kielletty, mitä ilmiönä rinnastetaan alkuperäiskansojen maailmanlaajuisesti kokemaan köyhyyteen ja marginalisaatioon. Näin ollen historian uusiksi kirjoittaminen, uudelleen muotoilu ja määrittely ovat keskeisiä haastatteluista esiin nousevia teemoja. Toiset näkevät tämän dalitien oman kulttuurin harjoittamisen hyvin pessimistisesti ja tuleekin jatkuvasti pitää mielessä se, kuinka Intian kokoisessa maassa dalit-nimikkeen alle mahtuu lukuisten alakastien ja heidän perinteidensä lisäksi valtava määrä erilaisia alueellisia ja yhteisökohtaisia erityispiirteitä.

Kun puhutaan dalitien kulttuurista, huomio kiinnittyy kuitenkin luonnollisesti ensiksi sanaan ”dalit” ja tästä tehtyihin määritelmiin. Ambedkarin käytössä dalit tarkoittaa yleisesti ja sananmukaisesti ”murrettua” – kastijärjestelmän pohjimmaisina olevien ihmisten ryhmää. Toisaalta, kuten mainitsin käsitellessäni Dalit-panttereita ja Dalit Sahityaa (s. 26), sana voidaan yhdistää aktiiviseen vastarintaan ja esim. dalitien omiin kirjallisuuden suuntauksiin, jotka tekivät sanasta uuden ja radikaalimman konseptin (Hardtmann 2009: 73). Rajaus dalitien kulttuuriin nostaa siis sanan tässä määritelmässä yhtäaikaaisesti esiin heidän kokemansa sorron tai heidän ajamansa vastarinnan. Tästä johtuen ne kulttuurin piirteet, jotka näin ilmenevät ovat toisaalta määritelmällisesti yhteydessä kastijärjestelmään sekä sen valtahierarkioihin ja toisaalta jotain, joka mahdollisesti halutaan määritellä kastihindujen sanskritistisen perinteen tai hinduismin dominoivien päälinjojen ulkopuolella (esim. kieltämällä ylemmille kasteille tärkeiden Manusmritin tai Mahābhāratan Bhagavad Gītān merkityksen omalle identiteetilleen). Vaikka nykydiskurssissa varotaan puhumasta daliteista massoina, on mielenkiintoista, mitä yleinen kysymykseni dalit-kulttuurista herättää haastateltavissani.

Pieni huomio lihansyönnistä

Eräs alhaisesta kastista tuleva informanttini puhui lihansyönnistä ja sen yhteydestä

daliteihin. Hänen mukaansa lihan syöminen ja erityisesti lehmän lihan syöminen voidaan nähdä dalitien kulttuurina erotettuna brahmaanien kasvissyönnistä, mutta hänen kantansa lihan syönnin näkemiseen kulttuurisena piirteenä oli pelkistetyn kriittinen: ”Jos et ole saanut ravintoa päiväkausiin ja saat käsiisi kuolleen eläimen, etkö söisi sen?” Tämän kommentin sanoma on selvä. Huolimatta henkilö- tai yhteisökohtaisista käsityksistä, lihan syöminen yhdistyy niihin periaatteisiin ja puhtauskäsitteisiin, joiden mukaan kastijärjestelmässä alempana olevia pidetään saastaisina. Tällöin informanttini logiikka on seuraavanlainen: 1) Vallassa olevat määrittelevät osan kansasta epäpuhtaiksi ja arvottomiksi 2) epäpuhtas kansanosaa elää köyhyudessa ja ylempien kastien alaisuudessa sekä tekevät epäpuhtaiksi nähdyt työt, kuten kuolleiden ihmisten ja eläinten käsittelyn 3) he kärsivät aliravitsemuksesta, joten he syövät mitä saavat käsiinsä 4) kuolleen eläimen syöminen ja käsittely nähdään epäpuhtaina 5) koska Dalitit syövät lihaa heidät nähdään epäpuhtaina.

Keskustelu lihansyönnistä, kulttuurista ja politiikasta kävi kiivaana maaliskuussa 2015, kun hindunationalistinen Bharatiya Janata Party (BJP) kielsi Intian Maharashtrassa nautakarjan teurastuksen ja sai luvan rankaista niitä, jotka löydetään syömästä tai pitämässä hallussa lehmän tai härän lihaa jopa viiden vuoden vankeustuomiolla. Erityisesti tämä kiello koettiin hyökkäyksenä daliteja kohtaan, jotka lihan syönnin lisäksi työskentelevät perinteisesti teurastamoilla, nahkatehtailla ja muissa vastaavissa rituaalisesti epäpuhtaina nähdyissä ammateissa. Kristityistä daliteja on noin 80 % ja myös muslimit ovat suuri uskonnollinen vähemmistö Intiassa, joten tämä kiello, joka yritettiin laajentaa koskemaan koko Intian valtiota, nähtiin kohdistuvan erityisesti vähemmistöihin ja marginalisoituihin ryhmiin. Samalla tämä tapaus on yksi osoitus siitä, kuinka uskonnon vaihtaminen tai muuhun kuin hindu-uskontoon kuuluminen ei muuta kastijärjestelmän ja sen puhtauskäsitteiden todellisuutta. Kuten *K. V. Nayaka* sanoo (s. 59), ruoka on kynnyskysymys puhtauskäsitteissä ja heijastaa kastijärjestelmää. Tästä syystä voimme nähdä myös yhteisruokailun tärkeänä osana em. Hunnime Hadua, jossa kaikkien kastista riippumatta tulisi syödä yhdessä, samojen keittäjien yhteisistä padoista.

2.5.1 Missä on meidän kulttuurimme?

Kysyin yhdeltä Karnatakan dalit-liikkeen pioneereista, kirjailija K. Narayaswamilta dalitien kulttuurisista piirteistä:

Missä meidän kulttuurimme on? Meillä ei ole kulttuurisia traditioita. Kuka kunnioittaisi meidän kulttuuriamme tai tapojamme? Kasti-hindut eivät ole koskaan kunnioittaneet meidän kulttuurisia tapojamme tai traditioitamme. Eli jos haluamme jatkaa kulttuurimme harjoittamista, missä meidän kulttuurimme on?

K. Narayaswami

Haastattelemanı dalit-liikkeen pioneerit ja dalitien asian puolustajat puhuvat historian kirjoittamisesta hyvin tietoisina suulliseen perinteeseen ja 'kulttuurin kierrättämiseen' tai elvyttämiseen (rejuvenation) liittyvistä diskursseista. K.V. Nayaka, joka auttoi minua haastattelujen tekemisessä, jatkoi kulttuurin hylkäämisen tai kadottamisen teemoista, jotka muistuttavat myös mainitsemaani 'kulttuurista amnesiaa' (s. 10, 73). Hänen mukaansa suuri osa daliteista ei halua harjoittaa heidän perinteistä kulttuuriaan tai on muuten jättämässä sen. Tästä käy esimerkkinä taiteelliset taidot, kuten rummun soittaminen. Dalitien rummut ovat yleisesti olleet nahasta valmistettuja instrumentteja, joihin kuuluvat Karnatakassa mm. *thamate* ja *kahale*. K.V. Nayaka kertoo, että dalitit jättävät kulttuurinsa, sillä jos rumpua soittaa kadulla, soittaja nähdään saman tien dalitina ja epäpuhtaana. Vaikka korkeampaan kastiin kuuluva henkilö soittaisi rumpua kadulla, häntä kohdeltaisiin kastittomana.

Tuhansien vuosien ajan he ovat tehneet sitä. Nyt he [dalitit] kysyvät: ”Miksi meidän pitäisi jatkaa sitä?” Totta kai jotkut sanovat, että meidän ei tulisi jättää kulttuuriamme. Meidän tulee harjoittaa sitä. Meidät tulee huomioda ja meidän tulee saada kunnioitusta kulttuurimme kautta. Mutta kuinka pitkään siinä menee? Katsos, näinä päivinä kastijärjestelmä muuttuu koko ajan vain monimutkaisemmaksi ja tiukemmaksi.

K.V. Nayaka

Dalitien historian voikin monessa mielessä sanoa olevan sorrettujen historiaa ja monet heille kulttuurisesti tyypilliset piirteet kytkeytyvät näin ollen kastijärjestelmän mukaiseen työnjakoon tai hierarkkisessa kastijärjestelmässä selviytymiseen. Näin esimerkiksi *thamaten*, nahasta valmistetun kehärummun soittaminen on jotain, mitä muut kuin dalit-syntyiset eivät tiettyinä ajanjaksoina tai tietyissä ympäristöissä olisi tehneet, sillä nahan käsittely on perinteisesti nähty epäpuhtaana kastittomien ammattina. Sen soittaminen voi kuitenkin olla daliteille myös ylpeyden ja emansipaation väline. Kysymys kuuluukin millaisia merkityksiä soittimelle annetaan ja kuinka sen symbolinen arvo mukautuu

vallitseviin tai uusiin tilanteisiin. Davidappa antaa tästä alla hyvän esimerkin.

2.5.2 Thamaten kulttuuriset merkitykset

Dominic Davidappa paikantaa neljä vaihetta thamaten kulttuurisissa merkityksissä.

Ensimmäinen vaihe on kaikista kiistellyin thamaten nykyisen symbolismin kannalta.

Kyseistä rumpua käytettiin alun perin kyläyhteisöissä ilmoitusten tekemiseen kuolemasta, katastrofista, panchayat-kokouksesta, sadonkorjuujuhlasta tai uskonnollisesta kulkueesta. Kuitenkin feodaaliseen maanomistuksen myötä maaisännät alkoivat käyttää thamatea valtansa välineenä, missä dalit-taiteilijat soittaessaan sitä vain toteuttivat maaherrojensa ohjeita.

Toinen vaihe thamaten merkityksessä alkoi modernin valtion saapuessa ja annetun kasti-identiteetin sekä dalitien esittäviin taiteisiin, niiden rituaalisten merkitysten takia liitetyn häpeän syrjäyttämisen myötä. Tuona aikana alettiin nähdä tämän kaltaisten kulttuuristen välineiden ja esittävän taiteen mahdollisuudet. Thamaten rytmit säestivät uuden dalit-aktivismiin aaltoa ja soittimesta kehittyi vähitellen yleisempi kampanjoinnin ja protestin symboli.

Kolmannessa vaiheessa thamatesta tuli erilaisten kampanjoiden symbolinen väline.

Mielenkiintoista tässä vaiheessa on se, kuinka hallituksen tasolla thamatea alettiin käyttämään julkisissa kampanjoissa ja puoluepoliittiselta tasolta tuen hankkimiseksi mm. puolueiden tai järjestöjen ohjelmille. Tätä tapahtui siis yleisesti muidenkin kuin dalitien osalta. Davidappan artikkelissa tätä kuvastaa hyvin valokuva BJP:stä, jonka jäsenet soittavat thamate-rumpuja marssinsa aloitustilaisuudessa.

Neljänneksi ja viimeiseksi thamate otettiin urbaania kastisyrjintää vastaan taistelevan *Slum-Janandolan* -verkoston välineeksi ja se riisuttiin siinä yhteydessä rituaalisen

saastuttavuutensa merkityksistä, joiden mukaan mm. vain vanhimmat saisivat soittaa sitä.

Davidappan artikkeli kuvaa hyvin paitsi kulttuuristen symbolien elvyttämistä, uudelleentulkintaa ja appropriatiota, myös sitä kuinka esiintyjät neuvottelevat tilastaan yhteiskunnassa. Davidappa sanoo, että uudet demokraattiset toimintamahdollisuudet vaikuttavat dalitien esittäviin taiteisiin. Artistit vaativat perusoikeuksiaan ja neuvottelevat kansalaisuudestaan osana kansalaisyhteiskuntaa. Sen sijaan, että he kadottaisivat prosessissa kulttuurisen eetoksensa, nämä ”esitystaiteet toimivat vastarinnan symbolina

resurssien hegemoniselle hallitsemiselle”. (Davidappa 2012.)

Haastattelemallani Vivekanandalla oli toisenlainen strategia liittyen thamateen ja kastisorron rapauttamiseen. Hän oli päättänyt aloittaa tyttöjen thamate-ryhmän, jossa olisi nuoria kaikenlaisista kastaustaista. Näin hän näki, että jos samassa ryhmässä soittaisi nuoria daliteista brahmaaneihin, se toisi solidaarisuutta ryhmien kesken ja riisuisi samalla thamaten sen alueellisesti epäpuhtaasta symboliikasta.



Kuva 7: Rumpuryhmä Adimassa

2.5.3 Dalitit ja historia haastatteluaineistossani

Mitä historia merkitsee daliteille? Kotiganahalli Ramaiahin sanoin:

Meillä ei ensinnäkään ole mitään historiaa. Kenelläkään ei ole historiaa, vaan ihmisen tulee luoda itse oma historiansa.

[...] Katsos, me olemme irrallisia omista historioistamme. Yhteytemme historiaamme ja juuriimme on katkaistu. Ei niin, että olisimme vain unohtaneet tai jotain sellaista. Jatkuva kulttuurimme riistäminen, anastaminen sekä historialliset rakennelmat tekivät meistä irrallisia.

Tässä kohden huomionarvoista on Ramaiahin väite ensinnäkin siitä, että heillä, eli daliteilla, ei ole historiaa ja että oikeastaan kenelläkään ei ole omaa historiaa. Toisaalta tämän dalitien oman historian puuttumisen voi jäljittää aina aikoihin, jolloin tunnetun käsityksen mukaan arjalaiset valloittajat ottivat vallan muinaisen Induslaakson alueella ja heitä vastustavat, nykyään Etelä-Intian dravidit alistettiin kastijärjestelmän myötä saastaisina pidettyjen kastittomien osaan (s. 11). Historiattomuus viittaa siihen, että virallinen historia on ollut vallankahvassa olevien kynistä lähtöisin ja kastittomia on kontrolloitu mm. estämällä heiltä luku- ja kirjoitustaito sekä pitämällä heidät riippuvaisina isännistään maaorjuudessa ja eristyksissä. Huomio historian pysähtymisestä muistuttaa osittain myös antropologi Jonathan Learin tutkimusta Crow-intiaaneista. Buffaloiden kadotessa crow-kansa vaipui maahan ja *mitään ei enää tapahtunut*. Historia pysähtyi heille kulttuurisen tuhon edessä (Lear 2006).

Kuten monissa muissakin uskonnollisissa perinteissä, papistolla on ollut Intiassa oma pyhä kielensä, sanskriitti, jota vain ylimpien kastien miespuoliset edustajat ovat saaneet opiskella. Käytännössä tämä on sulkenut naisilta ja alempien kastien edustajilta pääsyn valtaapitävien teksteihin, koulutukseen ja kirjallisuuteen. Kieltä, pyhiä tekstejä ja kirjoitustaitoa on käytetty oikeuttamaan näitä taitamattomien kohtelu alempina ja maallisina (Anand 1999).

Suullisen perinteen tutkimus kukoistaa alueilla, joissa kirjoitustaitoa ei ole, tai se on ihmisille toisarvoista.

Puhun aina muistista historiana. Muistojen, suullisen perinteen tai kertojan lähde on kaikista merkityksellisin. Suullinen perinne ei siis ole kirjoitettua tai äänitettyä, sillä kirjoitetussa sanassa ei ole ilmaisunvoimaa. Näin ollen olemme ensinnäkin köyhtyneet kirjainten kautta. Toisaalta, meiltä (daliteilta) on kielletty lukeminen ja kirjoittaminen 5000 vuoden ajan. Eli mitä meillä on? Mikä on kirjainten merkitys meille? Joku muu on luonut kirjaimet ja me yritämme oppia heidän tekstinsä [teksti laajemmassa mielessä tarkoittaa kirjoitettuja tekstejä ja näiden kulttuurisia konteksteja]. Missä ovat meidän omat kirjoituksemme?

Ramaiah kertoo hänen kaikkien näytelmiensä pohjautuvan suulliseen perinteeseen. Hän kuvaa myös näytelmän rakentumista orgaanisin termein. Siemenen löytäessään hän istuttaa sen ja hoivaa sitä, kunnes kauniit kukat avautuvat sen kautta ja muovautuvat näytelmäksi. Hänen mukaansa näitä näytelmiä ymmärtääkseen tulisi olla kokonaisvaltaista ymmärrystä 'universaalista empiriasta', jolloin tavalliset ihmiset, lukutaidottomat tai yksinkertaiset, ymmärtävät hänen näytelmänsä helposti, saavat siitä irti mitä saavat ja elävät yhdessä näytelmien kanssa. Monet haastatteluni korostavatkin tavallisen ihmisen ja maatyöläisen viisautta.

Tunnettuaani Ramaiahin usean vuoden ajan, olen kuullut hänen puhuvan ja toimivan monista eri teorioista ja ideologisista vivahteista käsin. Näytelmien yhteydessä hän korostaa tätä uusien asioiden omaksumista sanomalla, että yksikään näytelmä ei ole monoliitti ja näytelmiä on hänen mielestään myös joskus turhaa julkaista tai luovuttaa uusille ohjaajille, sillä niitä tulee tulkita uusien henkilökohtaisten oppien mukaisesti. Tämä on osittain sitä, mitä hän kutsuu *eläväksi kulttuuriksi*.

Maailmallakin tunnettu ja Karnatakan Tumkurissa asuva kirjailija M.C. Raj on julkaissut useamman teoksen dalitien filosofioista ja kosmologioista, joista osan vaimonsa Jyothin kanssa. Kirjat Dalitology (2001) ja Dalithink (2006) pyrkivät osoittamaan, että Brahmaanisen sorron alla elävillä daliteilla, joiden omat poljetut tarinat ovat yleisen näkemyksen mukaan heidän muistinsa ulottumattomissa, on löydettävissä oma historia, kulttuuri ja henkinen perintö. Raj puhuu pitkälti samankaltaisista filosofisista lähtökohdista käsin, joista K. Ramaiahkin työskenteli edellisellä vierailullani keväällä 2014, jolloin tutustuin aikaisempia vierailujani enemmän inklusiivisuuden teemaan. Minua kehoitettiin tapaamaan M. C. Rajia, mutta en kenttätyöni lyhyestä kestosta johtuen ehtinyt järjestämään tapaamista.

Raj korostaa dalitien kulttuurin yhteneväisyyttä maailmanlaajuisesti muihin alkuperäiskulttuureihin, jotka eivät hänen mukaansa erota henkeä ja materiaa toisistaan. Tämä eroaa ratkaisevasti maailmanuskonnoista, jotka nostavat hengen ruumiin yläpuolelle. Adiman esittelytekstissä korostettiin myös tätä seikkaa sanomalla, että dalitien henkisyys nähdään valtakulttuurin taholta taikauskona, joka asettaa heidät ruumiilliseen tai maalliseen asemaan (s. 17). Raj kirjoittaa, että alkuperäiskansojen hengellisyys perustuu

pitkälti kosmokseen, joka on luonteeltaan materiaalinen. Jopa ”henki” on materiaa alkuperäiskansojen maailmankatsomuksessa ja ilman materiaa ei voi olla henkeä. Hän korostaa sitä, että ihmiset kuuluvat maahan, eikä maa kuulu ihmisille. Samalla hän tuo esiin dalitien tapaa elää yhteydessä luonnon sykleihin, erottaen sen valtakulttuureista, jotka ovat siirtyneet nöyrästä väkivallattomuudesta pyrkimykseen hallita maata (Raj, www8).

Edellä esitetyt huomiot liittyvät koko tutkielmani läpi kulkevaan teemaan ihmisen juurista. Ramaiahin mukaan on turhaa puhua dalit-kulttuurista ja hän sanoo tällaisen puheen olevan rationaalisen tieteen jaottelujen tuotosta. Dalitien kulttuuri on hänen käsityksensä mukaan universaalia kulttuuria, eikä vain dalitien kulttuuria. Tämä kulttuuri pakenee määritelmiä, sillä määrittelyn myötä se on jälleen eristetty, eloton.

Veedinen kulttuuri dominoi K. Ramaiahin mukaan Intiassa, mutta hän korostaa, ettei kohtelee arjalaisia ”toisina”, eikä halua ryhtyä diskurssiin, joka asettaa toiset ryhmän sisäpuolelle ja toiset ulkopuolelle. Arjalaisesta kulttuurista on hänen mukaansa tullut paljon hyvää ja kaunista siinä missä vulgaariakin. Joka tapauksessa, hän haluaa korostaa dominoivan kulttuurin tapaa ottaa haltuun piirteitä alakulttuureilta tai vähemmistöiltä, mistä hän käyttää termiä ”appropriatio”, viitaten kulttuuriseen lainaamiseen.

Kulttuurisen lainaamisen aihepiiriä sivuaa antropologiassa monet käsitteet, kuten hybridisaatio sekä Intian ja dalitien kontekstissa merkitykselliset sanskritisaatio ja länsimaistuminen (westernization; Srinivas 1956). Jälkimmäiset kaksi ovat kastijärjestelmän alemmilla portailla olevien strategioita yhteiskunnalliseen nousuun rituaalisessa hierarkiassa (s. 8, 59).

Kuten Ramaiah sanoo, hän etsii koko ihmiskunnan juuria – sitä kuinka voisimme taas elää sopusoinnussa luonnon ja sen mysteerin kanssa.

Inklusiivisuus ei tarkoita vain ihmisiä. Meidän maailmamme lomassa on monia muitakin maailmoja, kuten kasvien, muurahaisten ja kivien – mitä ikinä ne ovatkaan. Niiden olemassaolo ei ole meille kovin tärkeää, koska me olemme kaikki ihmiskeskeisiä. Meidän esi-isämme eivät olleet niin rajoittuneita. He elivät kaiken kanssa. Se on todellista inklusiivisuutta. Ihmiset voivat jaotella sillä tavoin, luoda historiaa ja tehdä omia rotujaottelujaan. Mutta muurahainen ei koskaan ole kirjoittanut historiaa. Muurahaisella on filosofia, jopa lehdellä on oma historiansa, *oma olemassaolonsa*. Joten kuinka voidaan sanoa, että ihmisen historia on suurin historia ja että muurahaisen ja lehden tarinat

voidaan jättää huomiotta merkityksettöminä.

K. Ramaiah

Tämä lainaus puhuu samankaltaisesta tarpeesta olla yhteydessä kosmokseen ja ”sen värähtelyihin, aaltoihin ja sykleihin”, M.C. Rajia mukaillen. Samalla se korostaa sitä samaa kirjoitetun historian (kuin myös kirjoitustaidon) puuttumista, jolla daliteista on veedisen ja brahmaanisen järjestelmän puitteissa tehty aineistoni valossa alempia olentoja.

2.5.4 Kadonneen matriarkaatin metsästy

Melkein jokainen informanteistani, joista suurin osa oli miehiä, otti haastatteluissa esiin naisten asian ja esittivät matriarkalaiset yhteiskunnat ideaaleina. Sen sijaan, että tutkisin historiallisista matriarkalaisista yhteiskunnista esitettyjen teorioiden todenmukaisuutta, ovat oleellisia ne merkitykset, joiden kautta feminiinisyyden ja matriarkalaisuus nostetaan haastatteluaineistossani jalustalle.



Kuva 8: Rumpua soittava nainen - patsas Adimassa

Naiset ovat haastattelujeni ja tutkimusten mukaan vähintäänkin kaksinkertaisesti alistettuja hindu-yhteiskunnassa. Shailaja Paikin mukaan, hänen dalit-tyttöjen koulutusta käsittelevässä artikkelissaan, he ovat joissain tapauksissa jopa nelinkertaisesti sidottuja: kastin, luokan, koulutusjärjestelmän ja vanhempiensa puolelta. Hän kuitenkin korostaa, että

on liberaaleja vanhempia, jotka tukevat tyttöjä pyrkimyksissään (Paik 2011[2008]: 115). Tätä moninkertaisen alistamisen tilannetta kuvaa dalitien keskuudessa myös termi 'dalitien dalit', jolla voidaan tarkoittaa joko dalit-naisia tai dalitien alakasteja. Usein dalitit nähdäänkin yhtenäisenä ryhmänä, mutta tosiasiasa sama kastijärjestelmän jaottelu, joka pätee kastihindujen keskuudessa, koskee myös daliteja, jotka *jatiensa* eli kastien alaryhmien mukaan asettuvat puhtaus- ja valtahierarkioihin keskenään. Tämä heterogeenisyys on tärkeää ottaa huomioon puhuttaessa daliteista ja siitä, kuinka he asettuvat suhteessa muihin taloudellisilla, poliittisilla ja kulttuurisilla luokkajakojen sekä kastin kentillä.

Lähes kaikki yhteisöt [Intiassa] seuraavat Manun kulttuuria [Manun laki], mikä tarkoittaa, että pojat ovat ylempiä arvoisia ja he haluavat vain poikia. Naiset nähdään vain vaimoina ja heidän tulisi pysyä kotona. Alemmat kastit, alemmissa luokissa, he sanovat, että: "Meidän naisillamme on vapautta - he liikkuvat kodin ulkopuolella ja tekevät kaikenlaisia asioita." Mutta tämä ei ole totta. Koska taloudellinen tilanne on tietynlainen, naiset lähtevät ulos [töihin]. Mutta, jos tarkastelet koteja, tilanne on samalainen kuin muillakin.

Aktivisti, nainen, 35

Tämä väite, jonka mukaan dalit-naiset ovat vapaampia, kuin heidän kastihindusarensa on tullut esiin monissa käymissäni keskusteluissa, mutta löytyy tietyssä muodossa myös tutkimuskirjallisuudesta (Srinivas viittaa siihen kuinka avioliittokäytännöt ovat olleet liberaalimpia alimmille kasteille [Srinivas 1956: 484]). Kuinka ja miksi tarvetta feminiinisyteen sekä matriarkaaliseen järjestelmään korostetaan erityisesti alempien kastien osalta? Kaipuu matriarkaattiin asetettuna vastakkain patriarkaalisen *Veda*-kirjoihin perustuvan järjestelmän, *Manusmritin* sekä suoranaisten hypermaskuliinisuuden kanssa näkyy monissa keskusteluissa. Toisaalta tämä keskustelu voidaan liittää osaksi alistettuja (subaltern) käsittelevää tutkimuskirjallisuutta ja se yhdistyi myös K. Ramaiahin kanssa tekemääni haastatteluun hänen politiikastaan.

Politiikka on hyvin maskuliinista. Haluan tehdä siitä feminiinistä. Ensimmäiseksi tulee feminiininen sanasto. Matriarkaaliset ainekset tulee tuoda tähän maskuliiniseen, patriarkaaliseen puoluepolitiikkaan. Haluan tehdä siitä äidillisempää, syleilevää. Tehdä siitä myötätuntoisempaa, ajatellen toimintatapoja ja resurssien jakautumista – mistä ikinä onkaan kyse. Poliitiikan tulisi olla kaikille, sitä kutsutaan demokratiaksi.

Ashis Nandy (1983) on kirjoittanut siirtomaa-ajasta ja kolonialismin psykologiasta. Tässä yhteydessä hän puhuu myös siitä, kuinka jotkut Intian vaikutusvaltaisista kirjailijoista läntisen rationalismin omaksuessaan hylkäsi ja suoranaisesti kielsi kulttuurinsa ja myyttiensä perinteiset, androgyyniset piirteet. Nandyn mukaan mm. monikasvoinen ja -muotoinen “pehmeä, lapsenomainen, itsensä kanssa ristiriidassa oleva ja joskus moraaliton olento”, Krishna-jumala, otti uuden hahmon bengalikirjailija ja itsenäisyystaistelija Bankimchandra Chatterjeen käsittelyssä. Krishnasta muotoutui historiallinen hahmo, “itsetietoinen ja moraalinen, modernien normien mukaisesti” (Nandy 1983: 22–24). Krishnasta, kuten monista muistakin myyttisistä hahmoista riisuttiin feminiinisinä nähty irratiionaaliset piirteet – samat piirteet, jotka on voimakkaasti liitetty niin naiseuteen, kuin alempien kastien edustajiinkin.

Edellä siteerattu naisten oikeuksien puolestapuhuja kertoo haastattelussa, että Manun lain eli *Manusmritin* yksi tarkoitusperä on ollut naisten kontrolloiminen, mistä esimerkkinä toimii leskinaisten eristäminen kastittomuuden kaltaiseen epäpuhtauden tilaan. Informanttini mukaan miehen tulee hallita ja kontrolloida vaimoaan, vaikka mies olisi henkisesti jälkeenjäänyt, sillä naisen mielen nähdään harhailevan siellä täällä ilman kontrollia. Toinen informanttini kertoo, että naisia ja daliteja kohdellaan Intiassa kuin eläimiä ja että oikeutus tähän löytyy myös Veda-kirjallisuudesta. Hänen mukaansa Vedoissa selkeästi sanotaan, että naiset, kastittomat ja eläimet eivät tarvitse kunnioitusta ja että heidän tulee vain palvella miehiä ja Brahmaaneja.

Tässä mielessä on mielenkiintoista pohtia dalitien asemaa yhteydessä toisaalta kolonialismin mukanaantuomiin kuviin maskuliinisuudesta ja toisaalta tähän brahmaaniseen järjestelmään. Tällöin, viitatessani Nandyn em. tutkimukseen sekä brahmanismista käymääni keskusteluun, molemmat korostavat patriarkaalisuutta ja (hyper)maskuliinisuuden ihanteita. Mitä tämä kaikki tarkoittaa dalitien emansipaation ja juurten löytämisen teemoille? Oman aineistoni perusteella feminiinisuuden korostamisen alta löytyy erityisesti voimakas tarve tunnustaa tai identifioida vastakkaisia historioita edellä mainittuun Manun lakiin ja brahmaaniseen hegemoniaan nähden. Nämä vaihtoehtoiset tarinat taas ovat monesti kytköksissä naisiin ja alistettuihin sekä suulliseen perinteeseen.

Yllä mainitsemani M.C. Rajin dalit-filosofioita käsittelevät kirjoitukset korostavat alkuperäiskulttuurien naiskeskeisyyttä ja sanovat, että kuten maalla on elämän syklinsä, dalitien henkisyys kulkee vapaasti maan elämää luovan kiertokulun mukana. Hoivaavan ja uutta synnyttävän maan syklit ovat naisen elämän syklien kaltaisia, joten on luonnollista kohdella maata 'Äiti maana'. Feminiinisyyden korostaminen näkyy myös dalitien palvomissa jumaluuksissa. Monet temppeleistä, joissa vierailin, olivat omistettu Shiva-jumalaan yhdistetylle veden jumalatar Gangammalle. M. Raghunandana selittää tätä seuraavasti ylempien kastien näkökulmasta käsin:

Daliteilla on sellaisia naisjumalia, mitä ylemmillä yhteisöillä ei ole. He kutsuvat näitä hyvin pieniksi jumaliksi. Ne ovat vähäisempiä, tällä tavalla niitä kohdellaan. Vieläpä he tekivät näistä jumalattarista jumalten toisia vaimoja. Laittomia jalkavaimoja. Kuten Gangamma, Shivan toinen vaimo. Jokaisella Intian jumalalla on kaksi-kolme vaimoa. Ensimmäinen vaimo on yhteydessä ylempiin yhteisöihin [kasteihin] ja toiset vaimot alempiin.

M. Raghunandana

Yhdellä vierailullani Adimassa oli käynnissä projekti, jossa koululaisia kierrätettiin läheisten kylien ympäristössä ja pyrittiin saamaan heidät tietoisiksi elinympäristöstään ja sen kulttuurihistoriasta. Samaisella retkellä pysähdyimme pienen Gangamman temppelin juurella ja Ramaiah kertoi minulle, että nämä temppelit ovat merkinneet maanalaisten virtausten tai jokien paikkaa (Gangamma yhdistetään ja rinnastetaan Gangesin jokeen) (Eck 1996).

Adiman teatteritoiminta pyrkii myös naisten emansipaatioon teatteritoiminnassaan, josta puhun lisää tuonnempana. Yksi esimerkki oli näkemäni lasten Chukki Mela -teatterileirille kirjoitettu näytelmä, jossa Ali Baba ja 40 rosvoa oli muunneltu niin, että soturijoukkoa johtikin nuori tyttö. Tämä on hyvä esimerkki narratiivien subversiivista käännöksistä, jonka tarkoituksena on tuottaa uusia tapoja nähdä ja kokea normatiivisia malleja. Näiden teatterimuotojen tarkoituksena on myyttien tulkitseminen uudelleen ja valtahierarkioiden kyseenalaistaminen sekä suoranainen rapauttaminen. Käsittelen teatterin subversiota seuraavassa kappaleessa.

Adima, joka haluaa edistää myös sukupuolten tasa-arvoa, ei ole tosin murtanut tiettyjä sukupuolijakoja ja suuri osa tytöistä ja naisista työskentelee siellä melko perinteisissä

tehtävissä, vaikka miehiä kehoitetaan auttamaan ja osa nuorista naisista on otettu dalitkylästä mukaan teatteritoimintaan. Toki nämä sukupuolten välillä esiintyvät hierarkiat liittyvät suureksi osaksi myös koulutukseen ja muihin sosiaalista statusta määrittäviin tekijöihin, kuten ikään ja kokemukseen. Sukupuolihierarkiat ovat kuitenkin sisäänkirjoitettuja yhteiskuntaan ja ruokkivat itseään - tytöt eivät saa yhtä hyvää koulutusta, joten heidän statuksensa ei näin ollen nouse. Naispuolinen informanttini kommentoi minulle tilannetta näin:

Se on Manun kirjoituksissa: Jos on joku, joka voi palvella meitä, miksi minä torjuisin hänet? Jotkut ihmiset syövät ja jättävät lautasensa tuonne. He eivät ajattele, että ”Minä olen syönyt, joten voin pestä kaksi minuuttia”. Rouva joka pesee, joutuu käyttämään tiskaamiseen puoli tuntia tai tunnin. Tämä on heidän ajatusmallinsa. Jopa Adimassa, missä he puhuvat paljon sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta, jopa täällä he puhuvat tuolla tavoin.

Nainen, aktivisti, 35

2.5.5 Yhteiskunnallinen liikkuvuus

Kastijärjestelmää vastustava rationalisti istuu talossaan kastittoman kanssa. He ovat läheisiä ystävyksiä. Talonomistaja ei harjoita kastismia. He istuvat talossa ja aikovat syödä yhdessä. *Ruoka kuvastaa kastia*. Sekunnin sadasosan kastiton ajattelee, ”minä syön kastihindun talossa” ja kastihindu ajattelee ”minä olen kutsunut kastittoman syömään kotiini”. Tällä tavoin ruokaa heijastaa kastijärjestelmää.

K.V. Nayaka

Edellä draamasta ja folkloresta puhuessani mainitsin modernien tarinankertojien tavasta niellä tarinoiden merkityksiä ja niiden kulttuurisia konteksteja. Tämä kulttuurisen aineksen ”lainaaminen” tai ”varastaminen” ovat haastatteluista voimakkaasti esiin nousevia teemoja, kulttuurin suoranaisten kieltämisen ja tuhoamisen lisäksi.

Yhteiskunnallisen liikkuvuuden käsite, johon myös sanskritisaatio ja länsimaistuminen voidaan liittää, esiintyy jatkuvasti keskustelujen ympärillä, joissa ihmiset arvottavat johtajiaan ja muita yhteiskunnallisessa statuksessa nousseita. Dalitien kohdalla on tutkittu antropologisesti sitä, kuinka omalle ryhmälle lojaali toiminta näkyy hyväntekeväisyytenä tehtynä työnä. Jules Naudet (2008) puhuu yhteiskunnassa nousseista daliteista ja sanoo,

että toisin kuin suuri osa länsimaisesta sosiaalista liikkuvuutta käsittelevästä kirjallisuudesta esittää, moraalinen sääntö 'maksaa takaisin yhteiskunnalle' on keskeinen Intian kontekstissa. Hänen mukaansa yhteiskunnassa nousseiden dalitien keskuudessa on voimakas taipumus pitää yllä siteitä syntyperäiseen ryhmään ja työskennellä heidän hyväkseen, mikä taas kertoo kastilaitoksen keskeisestä asemasta Intiassa (Naudet 2008: 414).

Tällaista identiteettiä vahvistavaa toimintaa kuvattiin myös ”Panchama”-näytelmän (s. 29), sekä Hakkii Haadun yhteydessä, jolloin strategiana yhteiskunnassa navigoimiseen ja hyvään elämään on syntyperäisen identiteetin vahvistaminen ja korostaminen sekä sille omien merkitysten antaminen - kulttuurisen amnesian sijasta. Manuela Ciottin (2006) tutkimuksista Pohjois-Intian *chamarien* parissa käy niin ikään ilmi, että chamarit pyrkivät tietoisesti, ”genealogisen amnesian” eli osittaisen syntyperänsä kieltämisen sekä koulutuksen kautta luomaan uutta, mutta selkeästi chamar-identiteettiä.

Millä tavalla itse olen havainnut kastistatuksen ja yhteiskunnallisen liikkuvuuden suhteen Adimassa? Ulkomaalaiselle kastijärjestelmän ulkopuolelta tulevalle ja kieltä hyvin taitamattomalle, voi olla vaikeaa nähdä niitä arkipäiväisiä tilanteita, joissa kastismia (kastin pohjalta tapahtuvaa syrjintää) toteutetaan epäsuorasti. Olen ollut kuitenkin tilanteissa, joissa kastin merkitys on tullut selväksi. Kerran olimme keräämässä lauluja eräältä vanhemmalta mieheltä tunnustettujen paikallisten taiteilijoiden kanssa, enkä tiennyt kaikkien seurassani olevien henkilöiden enkä päivän isäntiemme kastistatusta. Astuessamme kyseisen laulutaiturin taloon, tuli asetelma selväksi saman tien, sillä yhdeltä meistä estettiin pääsy ovea pidemmälle. Vaikka tämä henkilö oli osavaltion tasolla arvostettu taiteilija, joka tekee töitä kastijärjestelmän murtamiseksi, hänet nähtiin epäpuhtaan kastistatuksensa nojalla saastuttavan ylemmän kastin talon. Tässä tilanteessa voidaan nähdä, kuinka sosiaalinen ja kulttuurinen pääoma eivät välttämättä vaikuta millään tavoin niihin periaatteisiin, millä kastihierarkiat toimivat ja kuinka ylemmät kastit voivat osoittaa valtaa suhteessa alempiin kasteihin arkisissa tilanteissa.

Kastin ja luokan suhteen tarkastelu on haastattelemieni intellektuellien mielestä oleellisinta, mikä liittyy vahvasti niihin mahdollisuuksiin, mitä daliteilla on navigoida yhteiskunnassa. Haastattelin Karnatakan dalit-liikkeen tunnettua vaikuttajaa ja kirjailijaa K. Narayanaswamia, joka antoi kastin ja luokan suhteesta hyvän esimerkin:

Vaikka he [dalitit] onnistuisivat saamaan taloudellista vapautta, heillä on kastiongelmat edessään. Tästä on monia esimerkkejä. Jagjivan Ram oli pääministerin virassa kutsuttu paljastamaan uusi patsas eräässä temppelissä [Varanasissa 1979]. Hän paljasti sen. Kahden päivän päästä juhlallisuuksista pääministerille kerrottiin, että hän on koskenut patsaaseen, joten siitä on tullut epäpyhä ja se täytyy puhdistaa. Näinpä jopa korkeassa asemassa, kuten Intian pääministerinä, hän joutui kohtaamaan tällaista. Vaikka saisit taloudellista vapautta, daliteille kastijärjestelmä on siltikin tiellä. Tästä syystä meidän tulee taistella molempia ilmiöitä vastaan [kastia ja luokkaa].

K. Narayaswami

Kaikki informanttini korostavat sitä, kuinka jokaisen kanssakäymisen alussa otetaan selvää toisen kastistatuksesta, jotta tiedettäisiin kuinka käyttäytyä tämän kanssa. Tämä tiedustelu tehdään epäsuorasti, mutta niin, että kaikille käy selväksi mistä on kyse:

Heti kun näen sinut, tiedän että olet järjestelmän ulkopuolelta. Minun ei tarvitse kysyä, oletko kristitty vai muslimi. Mutta jos kaksi intialaista kohtaa, Intiassa tai sen ulkopuolella, ensimmäinen kysymys on: ”Mihin kastiin sinä kuulut?” Ja tämä tapahtuu joka kerta.

[...] Ihmiset tulevat talooni ja he katsovat ympärilleen, jonka jälkeen he kysyvät: ”Mihin yhteisöön sinä kuulut?” Tämä on ystävällisempi tapa, mutta voit ymmärtää, että he kysyvät sinun kastiasi. **Tämä on kastitietoisuutta** [caste consciousness]. Ensimmäinen asia, jota ihmiset katsovat toisissaan, ensimmäinen asia, mitä he haluavat tietää on, mihin kastiin kuulut. Se on väistämätöntä.

[Gangadharamurthy jatkaa yhteiskunnallisen liikkuvuuden teemoihin liittyen]

On niin paljon poliitikkoja, niin paljon ministerejä, jotka eivät halua identifioitua taistelun kanssa [viitaten heidän kastitaustoihinsa], koska kun olet identifioitunut sen kanssa, kysymyksenä on, että sinun täytyy viedä kamppailua eteenpäin.

R. Gangadharamurthy

Yhteiskunnassa navigoimiseen on daliteilla erilaisia keinoja, kuten olen yllä maininnut. Tämän tutkielman kannalta onkin mielenkiintoisia ne strategiat, jotka korostavat kasti-identiteettiä sen peittelemisen tai piilottamisen sijaan. Kuten mainittu DSS:n yhteydessä,

Dalit-pantterit ja dalitien omat kirjallisuuden suunnat nostivat dalit-sanan identiteettipoliittiseksi käsitteeksi, joka korosti tämän (osittain kuvitteellisen yhtenäisen) kansanosan aktiivista toimijuutta, itserefleksiivisyyttä ja jopa kulttuurista ylemmyyttä - epäpuhtaan ja passiivisen, sorretun sekä näkymättömän kastittomien massan sijasta. Ramaiahin poliittisessa retoriikassa ei ollut tätä vallankumoushenkeä niinkään siinä mielessä, että hän olisi puhunut enää valta-asetelmien ympäri kääntämisestä, vaan siinä missä hän korosti inklusiivisuutta ja pyrkimystä ihmiskunnan yhteisille juurille. Tämä itsessään on radikaali ajatus yhteiskuntajärjestelmässä, joka perustuu ihmisten eriarvoiseen kohteluun ja metafyyssiseen asemaan kastin perusteella.

2.5.6 Yhteenveto

Mielenkiintoista em. keskustelussa on vahva painotus alkuperäiskulttuuriin, mikä saattaa jättää huomiotta jatkuvasti syntyvät kulttuurin muodot ja juuri ne selvitytymisstrategiat, liikkeet sekä vastarinnan, joita toisaalta korostetaan dalit-identiteetistä puhuttaessa. Toisaalta tämä filosofia, tai tutkimusretki ihmiskunnan juurille, korottaa ihmisen sorretun asemasta sen taistelun ja köyhyyden yläpuolelle, jossa hän elää.

Tämä on merkityksellistä pohdittaessa kysymystä, jonka esitin tämän kappaleen alussa – onko dalitien kulttuuri sorrettujen kulttuuria? Kuka määrittelee dalitien kulttuurin? K.H. Ramaiahin haastatteluista ja M.C. Rajin teksteistä voi saada sen käsityksen, että tämä kulttuuri toisaalta on olemassa ja sen jäänteet ovat löydettävissä, mutta se ei ole kytköksissä pelkästään daliteihin ja se tulee määritellä uudelleen. He ovat siis aktiivisesti määrittelemässä tätä kulttuuri-identiteettiä uudelleen ja samalla pyrkivät toimimaan kaikkien dalitien omanarvontunteen puolesta. Tämänkaltaisen ajattelu, tai filosofian mukaan eläminen, ei kuitenkaan sulje pois vastarintaa, joka itsessään muodostaa dalit-identiteettiä ja jossa käytetään draamallisia keinoja nostamaan vähemmistöjen tai alistettujen (subaltern) kulttuurista symboliikkaa esiin, vaan itseasiassa se voidaan nähdä tietynlaisna vastarinnan muotona.

Subaltern studies- tutkimuskehyksen pohjalta K. Ramaiahilta on aivan perusteltua sanoa, että kaikki eivät ymmärrä hänen näytelmiään – alistetun ääni ja kulttuurinen itseilmaisuus voi kuulua ja näkyä, mutta nähdäänkö sitä tai halutaanko sitä nähdä? Kuka astuu yleisöön katsojaksi? Arvostetaanko hänen töitään muidenkin kuin vasemmalle poliittisesti ja kulttuurisesti suuntautuneiden vähemmistöjen ja intellektuellien joukossa?

Vastarinnan muodot, jotka tutkielmassani esiintyvät ja yhdistyvät ovat moninaisia. Ne ulottuvat suullisen perinteen keräämisestä ja levittämisestä sekä taiteen poliittisesta sanomasta, aktivismiin ja puoluepolitiikkaan asti. Pyrin menemään syvemmälle näihin kysymyksiin seuraavissa kappaleissa, joissa käsittelen subversiivista, eli vallankumouksellista teatteria ja K. Ramaiahin vaalikampanjaa performanssiteorian silmin.

3. Teatterin subversio ja Adima

3.1 Teatterista ja marginaalisista äänistä

Subaltern studies tieteenalana pyrkii antamaan äänen antielitistisille narratiiveille, vastakohtana ylempien luokkien normeille. Tähän tieteen suuntaukseen ja postkolonialismin kritiikkiin tutustuneet ovat varmasti kuulleet Gayatri Spivakin tunnetun lausahduksen: "Can the subaltern speak?", eli onko alistetulla ääntä (esim. Morris 2010). Kysymys on oleellinen työssäni - ei niinkään, että kyseenalaistaisin täysin sorretun tai alistetun kyvykkyyden saada ääntänsä kuuluviin, vaan kurottaen tapoihin, joilla he ilmaisevat itseään marginaalisista asemistaan käsin. Keskustelin kannadan kielen professorin Dominic Davidappan kanssa siitä, ovatko kastijärjestelmän alemmat kerrostumat saaneet ilmaista itseään aikojen saatossa. Hän totesi sen ajatuksen tuntuvan näille ihmisille naurettavalta, että jotain ei ole olemassa ihan vain koska se ei ole "valtavirtaa", korkeakultturia tai valtavirralla näkyvissä. Ihmiset siis ovat toteuttaneet kulttuuriaan jatkuvasti eri muodoissa huolimatta siitä, että heidän kulttuurista itseilmaisuaan on rajoitettu.

Subversiivista teatteria Karnatakassa tutkineet Jayashree Khushu-Lahiri ja Shweta Rao analysoivat artikkelissaan 'The Theatre of Subversion: A Case from Kannada Theatre' (2009) kannadan kielellä näytelmiä ja runoutta kirjoittavan Shiva Prakashin tuotantoa. Artikkelin pohjaa vuoropuheluun em. Gayatri Spivakin sekä Benita Parry'n tutkimusten välillä. Khushu-Lahiri ja Rao esittävät, että Shiva Prakashin taiteellisessa työssä on mahdollista yhdistää sekä Spivakin väite siitä, että alistettu subjekti (subaltern) on imperialististen valtasuhteiden hiljentämä, sekä Parry'n vastaväite, jonka mukaan kolonialismin alle alistetut subjektit "puhuivat" monin tavoin, kuten parantajina, pyhien laulujen laulajina, käsityöläisinä sekä erilaisina taiteilijoina. Spivak on saanut kritiikkiä

siitä, että hän ei ole kuullut näiden marginalisoitujen ryhmien ääntä, kun taas Parry on keskittynyt kolonialismiin ja nähnyt tutkimuksen ”alistetut subjektit” turhan heterogeenisenä ryhmänä. Khushu-Lahirin ja Raon mukaan Prakash yhdistää näytelmissään näitä molempia aspekkeja: heterogeenisyyttä ja pluralismia.

Kyseinen tutkimus nostaa esiin kaksi trendiä, jotka ovat vaikuttaneet moderneihin intialaisiin käsikirjoittajiin. Folk-teatteri liitetään tässä määritelmällisesti ”kansanteatterin” lisäksi intialaisten teatterimuotojen keskuudessa suosittuihin kyläteatterin muotoihin. Nämä kaksi trendiä ovat 1) näytelmäkäsikirjoittajat, jotka sisällyttävät näytelmiinsä elementtejä folk-teatterista, mutta perustavat ne eurooppalaisen realismin periaatteisiin ja 2) kirjoittajat, jotka työskentelevät folk-teatterin paradigman sisällä ja samanaikaisesti käyttävät hyväkseen aiheita ja symboleita ajankohtaisista sosio-poliittisista ilmiöistä. *Sijoitankin myös Adimassa näkemäni teatterin tähän jälkimmäiseen modernin kirjoittamisen trendiin*, johon em. tutkijoiden mukaan myös Shiva Prakash kuuluu. Folk-teatteria voidaan käsitellä myös post-kolonialistisena teatterina, joka on lähestulkoon aina poliittista ja tuo vaiennettujen, näkymättömien ryhmien äänen etualalle (2009: 71).

Khushu-Lahirin ja Raon mukaan Shiva Prakash käyttää hyväkseen marginalisoitujen ryhmien folklorea sisällyttäen sen perinteisiin folk-teatterin muotoihin sekä käyttää teatteria tilana, jossa sorretut saavat tuoda esille olemassaolonsa ja kokemuksiaan. Prakashin anti-brahmaaninen näytelmä 'Mahachaitra: The Great Spring' käsitteli kuluttajuutta, riistoa sekä ihmisen ja luonnon epäpyhäksi leimaamisen prosessia, jotka ovat keskeisiä aiheita omassa tutkimuksessanikin. Kyseistä näytelmää vastaan hyökättiin eliitin puolelta, mutta vasemmisto, naisten ryhmät ja dalitit puolustivat sitä intohimoisesti.

Olennaista oman analyysini kannalta on se, millä tavoin Prakash käyttää artikkelin mukaan subversiivisia aineksia omassa työssään, samalla tavoin kuin Brecht eeppisissä teoksissaan (s. 10), kuinka hän kritisoi nykyaikaa myyttisen historian kautta ja kuinka hän *kirjoittaa uudelleen* historiaa valtahierarkiassa yhteiskunnan alimpien kerrostumien kokemusten kautta. (Khushu-Lahiri & Rao 2009).

3.2 Näytelmien genret

Hanne de Bruin on tutkinut *Kattaikuttu*-teatteria Etelä-Intiassa (Bruin 1999; 2003). Kattaikuttu on populaarin, lähinnä kaduilla esitettävän, teatterin muoto Tamil Nadun

osavaltiossa. Hänen mukaansa Kattaikuttu-teatteri ”antaa ymmärrystä universaaleista ongelmista ja mielentiloista, erityisesti niille, joilla on vähän tai ei lainkaan mahdollisuuksia päästä käsiksi kirjoitettuun ja elektroniseen mediaan ” (Bruin 2003: 8). Löydänkin Kattaikutusta ja Adimassa esitetystä teatterista monia yhtymäkohtia tarkasteltaessa näytelmiä, niiden genrejä, muotoa ja merkityksiä.

Näitä molempia kutsutaan yleisesti samalla nimellä yleisön ja näyttelijöiden keskuudessa, tamiliksi ”naatakam” (Bruin 2003: 3), kannadaksi ”nataka” missä englanninkielinen nimitys on yksinkertaisesti ”drama”. Tämä on yleisnimitys teatteriesitykselle, eikä sido sitä esityspaikkaan, sillä sama esitys voidaan nähdä teatterin lavalla (kuten joskus Adimassa) tai kadulla. Molemmissa teatteriryhmä koostuu lähinnä ammattilaisista ja puoliammattilaisista näyttelijöistä, joiden ammattitaitoa määrittelee enemmän esiintymiskokemus ja suosio, kuin viralliset koulutustahot, kuten teatteriakatemit tai muu muodollinen koulutus. Monet näistä näyttelijöistä ovat Adimassa kuitenkin pyrkineet tunnustettujen ammattilaisten, ohjaajien, käsikirjoittajien ja näyttelijöiden oppiin.

Hanne de Bruin kutsuu Kattaikutun teatterimuotoa, ja nimenomaan *naatakamia* hybridiksi, viitaten siihen, että teatteriesitysten esitystyyliä ja repertuaarit koostetaan erilaisista genreistä. ”Ollessaan 'maallinen' ja kaupallinen teatterigenre, eikä kytköksissä rituaaliin, kyläyhteisöjä hallitseviin sosiaaliin ja taloudellisiin suhteisiin, se [naatakam] oli avoin yksilöille ja ryhmille eri kasti- ja uskonnollisista taustoista” de Bruin kirjoittaa (Bruin 2003: 3). Hänen mukaansa hybriditeatterit yhdistelevät paikallisten ilmaisutyylien elementtejä melodramaattiseen, viktoriaanisen ajan länsimaiseen lavatekniikkaan.

Viktoriaanisen teatterin yhtymäkohdat aiheeseeni tulevat esiin tämän, karkeasti 1800-luvun loppupuoliskon trendeissä, jolloin teatterista tuli Lontoossa massojen viihdettä poliittisten reformien yhteydessä ja myös itsensä kuningatar Viktorian ajamana. Tällöin teatterit alkoivat avoimesti nostaa esiin sosiaalisia ongelmia ja vanhoja hierarkkisia rakenteita murrettiin. Lisäksi monet teatterimuodot, kuten Augusto Boalin inspiroimat yhteisöteatterit ovat keskittyneet nimenomaan sosiaalisten ilmiöiden tarkasteluun, tiedonvälitykseen ja yhteisöjen voimaannuttamiseen.

Yhteydet Adimassa esitettävän teatterin ja yllä esitetyn hybriditeatterin välillä ovat ilmeiset. Aiemmin mainittu Adiman produktio 'Eklavya Uvaach' on näytelmän oman esitteen mukaan kasattu käyttämällä perinteisiä intialaisia teatterimuotoja nykypäiväisten

teatterillisten ilmaisutapojen ja aiheiden lisäksi. Visuaalisen kuvaston ja perinteisen musiikin säestämä näytelmä esitettiin monikielisenä, osittain johtuen sen ensisijaisesta esityspaikasta Kolumbiasta. De Bruinin mukaan Kattaikutussa on myös elementtejä rituaalisesta performanssista ja ”folk-kulttuurista”. Näkemistäni teatteriesityksistä Adimassa esitetyt ovat yhdistelleet juurikin näitä erilaisia muotoja: länsimaista proosaa, paikallisia idiomeja ja sanskriittisiä piirteitä, murteita, legendoja ja kansantarinoita.

Kuten K. Ramaiah ilmaisee, kaikki hänen näytelmänsä ovat voimakkaan poliittisia tekstejä. De Bruin taas sanoo, että Kattaikutussa näkyy ”subversiivinen kärki”, mutta näyttelijöiden täytyy olla varovaisia ilmaisutavoissaan, jotta eivät toisaalta karkottaisi pois tukijoita ja mesenaatteja monimuotoisissa, kastitietoisissa ja politisoituneissa kyläyhteisöissä (2003: 1). Adima piti yllä jonkin aikaa alkuperäistä visiotaan, jossa yhdistyksen ensisijaiset jäsenet jatkoivat vähintään yhden rupian päivittäistä lahjoitustaan kulttuurikeskuksen toiminnalle. Ajatus tämän takana oli, että Adiman toiminta pysyisi mahdollisimman puhtaana ulkopuolisten rahoittajien näkemyksistä ja toiveista. Tämä oli kuitenkin verrattain pieni rahallinen summa jatkuvan toiminnan tukemiseksi. Kerran eräs lingvistiikan professori oli vierailut Adimassa ja kysynyt, eikö raha kuulu kaikille ja miksei tukea voitaisi ottaa vastaan, jos joku sitä varta vasten heille haluaa tarjota. Tästä rohkaistuneena Adima muutti käytäntöään ja alkoi vastaanottamaan myös avustuksia. Näitä rahoittajia taas kiitetään erityisesti kuukausittaisen Hunnime Haadun (s. 35) yhteydessä.

Yksi kysymykseni lähtiessäni kenttätöyöhön oli, kuinka ilmeinen näytelmien voimakkaan subversiivinen sanoma on ja kuinka selkeästi sekä millä tavoin se välittyy eri yleisöille. Yksi informanttini vastaa kysymykseen seuraavasti:

Se on heille ensinnäkin viihdettä [teatteri ja muut Adiman toiminnot]. Se ei ensinnäkään ole kaikille saatavilla näinä päivinä. Melkein kaikista sadoista daliteistamme on tulossa moderneja. He eivät ole enää valmiita esittämään perinteisiä lauluja ja muuta vastaavaa. Ja nuo, jotka tulevat katsomaan esityksiä tänne, mikä on dalitien osuus yleisöstä? Esitykset eivät onnistu saamaan muiden kastien rakkautta ja kiintymystä. Tässä on kyse kastismista.

Mies, 40

Fabian sanoo performanssin olevan toimintaa, mutta ei vain valmiin käsikirjoituksen toteuttamista – se on myös tekemistä, rakentamista ja luomista (1990: 13). Samalla tavalla voimakkaan (kulttuuri)poliittinen teatteri luo jotain uutta suhteessa ympäröivään yhteisöön,

se pyrkii näyttämään ja luomaan valtasuhteita uudelleen itse performanssissa sekä istuttamaan toisenlaisen mahdollisen tulevaisuuden siemenen katsojiin. Kuten mainittu Khushu-Lahirin ja Raon tutkimukseen viitaten (2009) alemmat tai alistetut kerrostumat ovat todellakin puhuneet ja saaneet äänensä kuuluviin erilaisten taidemuotojen kautta, jotka voivat kantaa mukanaan suullista perinnettä ja sen myyttejä sekä legendoja. He eivät voi monelta osin samastua virallisiin historioihin, olivat ne sitten tieteellisiä, myyttisiä tai molempia.

Suullinen perinne on siis hieno lähde, josta ammentaa omat tekstimme, sillä se on siirtynyt suusta suuhun hyvin muinaisista ajoista lähtien. Meidän pitäisi tietää...meidän pitäisi purkaa auki tämä suullinen perinne, jotta voisimme ymmärtää itseämme ja jopa tulevaisuutta, kuinka haastamme tulevaisuuden, tai meidän tämänhetkiset todellisuutemme. Tarvitsemme suuresti tällaista ymmärrystä suullisesta perinteestä, muistista, historiasta ja tällaisista asioista. Erityisesti myyteistä – Intia on hyvin myyttinen maa – tiedät sen. Kaikelle on oma myyttinsä. Ja jos et ymmärrä mikä on myytti ja mitä on myytin tuolla puolen, et voi ymmärtää, tarkoitan että kukaan ei voi ymmärtää itseään.

K. Ramaiah

3.3 Teatteri ja refleksiivisyys

Teatteri monialaisena taiteenlajina ja erotettuna sen pelkästä kirjallisesta käsikirjoituksen muodosta, mahdollistaa yleisölle kokonaisvaltaisen kokemuksen, joka potentiaalisesti rakentaa jotain uutta suhteessa hallitseviin narratiiveihin. Kysymys siitä, kuinka alistetut (subaltern) saavat äänensä kuuluviin on olennainen pohdittaessa eliittien hegemoniaa ja historiankirjoitusta. Käsittelen alla Adiman teatteriryhmän esittämän Prinssi Eklavyan tarinan myötä sitä, kuinka tunnettuja myyttejä voidaan tulkita uudelleen ja näin kohottaa ihmisten ja ihmisryhmien omanarvontuntoa sekä lisätä *itserefleksiivisyyttä*.

Refleksiivisyys tarkoittaa kykyä pohtia omaa sekä muiden toimintaa. Esim. Kapferer käyttää tätä käsitettä sinhaleesien manausrituaalin tutkimuksen yhteydessä (Kapferer 1984). Tässä rituaalissa kaikki paikalla olijat ovat ”osallistujia”, mutta ottavat erilaisia rooleja suhteessa rituaaliin riippuen siitä, kuinka lähelle keskeisiä tapahtumia he tulevat. Väitän, että rituaalinen ja teatraalinen performanssi tulevat lähelle toisiaan käsittelemisessäni teatterimuodoissa. Rituaali *Victor Turnerille* on Ronald Grimesia jäljitellen ”transformatiivinen performanssi”, joka paljastaa kulttuuristen prosessien pääasiallisia

luokitteluita, kategorioita ja ristiriitaisuuksia (Turner 1986: 5)”.

Yhteydet teatterin, refleksiivisyyden sekä edellä määritellyn rituaalin välillä ovat ilmeisiä, kun korostetaan dalit-liike DSS:n ja Adiman, kuin myös K. Ramaiahin esityksiä kaduilla ja teatterin lavalla. Tässä kohden teen selkeän eron kylärituaalien yhteydessä tapahtuneen dalitien esittävän taiteilijan tehtävän ja vallankumouksellisen, sortavaa järjestelmää kommentoivan, autonomisen ja omanarvontuntoa korostavan esityksen välille. Itseasiassa jälkimmäisen voi nähdä itsessään voimakkaana subversiona edellisestä, missä esimerkiksi thamate-rumpu (s. 49) kulkee mukana molemmissa, mutta muuttuu maaherran vallankäytön symbolista oman autonomisen identiteetin ilmaisun välineeksi.

Aineistoni esittävän taiteen muotojen tarkoitus on taiteellisen itseilmaisun lisäksi tuoda helpotusta, tietoisuutta, parannusta sekä uusia työkaluja ja toiminnanmahdollisuuksia yleisölleen. Teatterilla kuten myös teatraalisella rituaalilla on mahdollisuus kuljettaa kokijansa läpi kärsimyksen ja sorron, jonka jälkeen he voivat potentiaalisesti palata takaisin normaaliksi katsottuun elämismaailmaan – varustettuina uusilla ajatuksilla ja malleilla. Ne eivät lähtökohtaisesti ole pelkkää viihdettä, mutta eivät myöskään pelkkää poliittista agitointia. Teatteri ja rituaalit voivat saada ihmisen koskettamaan jotain syvempää ja tietoisempaa itsessään, samalla kun se luo voimakasta ”me-henkeä” ja näyttää osallistujilleen uusia mahdollisia elämismaailmoja.

Kapfererin tutkimuksessa demonien manausrituaali järjestäytyy kolmeen vaiheeseen, jonka aikana osallistujat ottavat erilaisia rooleja suhteessa manattavaan ja keskeisiin tapahtumiin. Ensimmäisessä vaiheessa (evening watch) ihmiset ovat järjestäytyneet ”jokapäiväisen” mallin mukaan ja manattava potilas on tietoinen. Parantaja toimii siltana kahden maailman välillä. Tätä ensimmäistä vaihetta määrittää refleksiivisyys. Toisessa rituaalin vaiheessa (midnight watch) kaikki imaistaan mukaan rituaalin seuraamiseen ja tavanomainen jutustelu lakkaa. Tätä vaihetta määrittää refleksiivisyyden sijasta voimakas ”me”-tietoisuus, jossa arkitodellisuuden hierarkiat hälvänevät ainakin osittain, potilas on transsissa, maailmanjärjestys on ylösalaisin ja saavutetaan rituaalin kiivas huippukohta. Kolmannessa vaiheessa (Morning watch) sosiaalinen järjestys palautuu hiljalleen tavanomaiseen ja ihmiset saavat etäisyyttä tapahtumiin koomisen draaman muodossa. Tämä tapahtuu naurettavien demonien kustannuksella, jotka lopulta hyväksyvät ihmisten ylemmyyden. Parantaja on tässä vaiheessa suorassa keskustelussa demonien kanssa, solvaa näitä ja edustaa tervettä ja järkevää henkilöä tai myyttistä hahmoa. Rituaali loppuu, kun

potilas nauraa ja siirtyy takaisin terveiden todellisuuteen. Kyky refleksiivisyyteen palaa myös potilaalla. (Kapferer 1984).

Kapfererin tutkimasta sinhaleesien manausrituaalista voidaan löytää mielenkiintoisia yhtymäkohtia oman aineistoni teatteriin, jo pelkästään näytelmien käsikirjoitusten puolesta. Yleisesti ottaen kertomuksissa (ei pelkästään Adimassa) on usein samankaltainen tarinankaari: Normaalitila vallitsee ja valtakunta lepää, kunnes tapahtuu jotain mikä muuttaa kaiken ylösalaisin ja tarinan sankarit pakotetaan pohtimaan suhdettaan tähän normaaliin elämismailmaan uudella tavalla. He selviytyvät ja saavat uusia välineitä ja arvokkaita oppeja, jonka jälkeen he palaavat transformoituneina takaisin normaaliin todellisuuteen ja rauhaiseloon. Jotta tämä kokonaisuus, jota määrittää rituaalinen performanssi onnistuisi, tulee sen eri vaiheiden ja ohjaajien olla uskottavia osallistujille.

Jos palataan sinhaleesien keskuudesta karnaattisiin teatterimuotoihin, normaalitila voi kuitenkin olla jo valmiiksi vääristynyt, kun narratiivit liitetään väkivallan ja köyhyyden määrittämiin todellisuuksiin. Näytelmät ja narratiivit voivat joko lähteä paikasta, jossa kaikki on niinkuin kuuluisikin olla (mikä ei välttämättä ole se vallitseva todellisuus, jota näytelmä haluaa kommentoida) ja siirtyä näihin demonien ja jumalten, yliluonnollisiin tai vääristyneisiin todellisuuksiin. Toisaalta voidaan lähteä suoraan liikkeelle vääristyneestä tilanteesta, jota kuvaa esimerkiksi edellä mainitsemani näytelmä ”Panchama” (s. 29). Tässä katsojat joutuvat kiemurtelemaan tuoleissaan katsellessaan yhteisönsä alistettua, häpeilevää ja identiteetitöntä heijastusta, kunnes lähes yliluonnollisessa aurassa saapuva järkevä ja sankarillinen, mutta kuitenkin maallinen ja helposti samastuttava hahmo (viides kandidaatti) saapuu korjaamaan yhteisön maineen sekä tuo heille uuden mahdollisuuden ja helpotuksen.

Vääristyneessä todellisuudessa, joka voi kuvata kuvainnollisesti sorrettujen arkitodellisuutta, refleksiivisyys ei ole läsnä ja tietoisuus omasta identiteetistä ja arvosta ei ole suuremman viiteryhmän vallitseva olotila. Näin ollen refleksiivisyys pyritään tuomaan takaisin näytelmän kautta asettamalla lukuisat ihmisten kokemat valtasuhteet tarjottimelle heidän eteensä. Huolimatta tarinankaaresta, näissä sosiaalisissa draamoissa on merkityksellistä ensinnäkin se, kuinka päähenkilö tai 'potilas', jota vitsaukset ovat koetelleet saa voimansa takaisin tai oppii arvokkaan läksyn ja toiseksi se, mitä maailmanjärjestyksen kääntyminen tarkoittaa suhteessa näytelmän vallankumoukselliseen ainekseen.

Teatterin tilaa ei tule tässä jakaa näyttelijöihin ja yleisöön. Näyttelijät, niin lastenleireillä, kiinteämmässä teatteriryhmässä kuin poliittisessa performanssissakin, on otettu mukaan marginaalisista taustoista ja kokevat prosessin syvällisemmin ollessaan mukana sen jokaisessa vaiheessa: reflektoidessaan sitä, harjoitellessaan sitä ja tuodessaan sen yhteisönsä tai muun yleisön eteen.

Tämä on myös yksi Adiman lastenleirien ajatus. Kokemuksen on tarkoitus olla transformatiivinen. Lapset pääsevät kokemaan tilanteen, joka heitä ohjaavien aikuisten mukaan on ideaali – jossa heitä ohjataan ja heidän annetaan ilmaista itseään ja näkemyksiään turvallisessa ympäristössä. He harjoittelevat ja reflektovat henkilöhahmojaan ja oppivat niiden välisistä suhteista. Lopuksi heidän vanhempansa ja muu yhteisö kutsutaan katsomaan esityksiä. Lapset pääsevät samalla refleктоimaan esityksiä myös katsomosta, seuratessaan tovereidensa näytöksiä. Tässä mielessä performanssin ”potilas” on yhtä lailla näyttelijä kuin katsojakin - hän on takahuoneessa, näyttämöllä sekä katsomossa ja koko yhteisö otetaan mukaan paranemis- ja transformaatioprosessiin.

3.3.1 Prinssi Eklavya

Adima ja sen teatteriryhmä ovat niittäneet mainetta Karnatakassa sekä sen ulkopuolella ja voittaneet kansallisia teatterikilpailuja. New Delhin META-kilpailussa (Mahindra Excellence in Theatre Awards) vuonna 2013 he saivat neljä palkintoa näytelmällään 'Eklavya Uvaach'. Vuonna 2011 kokoonpano esiintyi Kolumbiassa samaisella Mahābhārata-epokseen perustuvalla monikielisellä näytelmällä, osana nuorille suunnattua kulttuurivaihtoprojektia. Teatteriryhmä, joka ei ole muutama vuoteen ollut täysin kiinteä kokonaisuus, koottiin Adimassa aiemmin työskennelleistä sekä uusista näyttelijöistä ja muusikoista. Näytelmän yhteydessä järjestettiin työpajoja, joiden tarkoituksena oli tutustuttaa kolumbialaiset nuoret intialaisiin teksteihin, myytteihin ja kulttuureihin. Näytelmää oli muokattu niin, että alempien kansanosien ääni pääsisi esiin, myytin veedisen tulkinnan sijasta. Eklavya Uvaachin ensimmäinen esitys oli vuonna 2011 Biharissa, Ashirwadin teatterifestivaalilla.

Tarina, jonka on käsikirjoittanut Kuldeep Kunal ja ohjannut Satyabrata Rout, kertoo *Mahābhāratan* eeposta mukaillen prinssi Eklavyasta, joka pyrkii Drona-nimisen gurun oppiin. Drona kuitenkin kieltäytyy opettamasta prinssiä, joka näin ollen harjoittelee usean

vuoden itsekseen metsässä ja lopulta kehittyi loistavaksi jousiampujaksi. Hänen harjoituksensa tapahtuvat gurulle rakentamansa patsaan juurella, jota hän kohtelee, kuin se olisi itse Drona.

Tarinan *subversio* liittyy suureksi osaksi sen loppuratkaisuun. Alkuperäisen Mahābhāratassa esiintyvän myytin mukaan prinssi Eklavya paljastuu gurun ja hänen oppilaidensa kävellessä metsässä. Kun he näkevät, kuinka taitavaksi jousiampujaksi Eklavya on tullut ja prinssin kumartaessa guruaan, Drona toteaa, että jos Eklavya haluaa olla hänen oppilaansa, tulee hänen luovuttaa oikean käden peukalonsa *guru dakshinana* eli maksuna opettajalle. Siinä missä tunnetussa myytissä Eklavya uhraa peukalonsa mukisematta, Kuldeep Kunalin käsikirjoituksessa hän kieltäytyy vedoten siihen, ettei hän yritä haastaa Pandavien prinssi Arjunaa, vaan haluaa kartuttaa taitoa ja viisautta huolimatta hänen kastistaan, syntyperästään ja uskonnostaan. Näin hänestä tulee näytelmässä sorrettujen luokkien symboli. Adiman julkaisemassa näytelmän esitteessä sanotaan:

Ihmiskunta on kaikkien näiden uskomusten tuolla puolen ja ihminen tulisi huomioida hänen hyveidensä eikä kastinsa kautta. Esityksessä käsitellään monia sosiopoliittisia ilmiöitä. Se on suunniteltu humoristiseksi (Prahasana [=farssi]) ylläpitämään tasapainoa myytin ja nykypäiväisten intialaisten arvojen kanssa.

Jatkan teatteriesitysten genrejen pohdintaa tässä luvussa, jolloin sukellan tarkemmin Adimassa tuotettuihin näytelmiin.

Yksi Adimassa järjestettyjen teatterileirien tavoitteista on ollut antaa ääni köyhistä ja vaikeista oloista tuleville lapsille ja murtaa heihin istutettuja ajatuksia omasta arvostaan tai arvottomuudestaan. D.R. Nagaraj sanoo kastijärjestelmän aina yrittäneen luoda mielentiloja, jotka perustuvat alempien kastien yksilölliseen ja kollektiiviseen itseluottamuksen puutteeseen, itsensä kieltämiseen, ja vihaan itseä kohtaan (1993: 7). Adiman johtohahmon Kotiganahalli Ramaiahin sanoin:

Hindu-yhteiskunnan ongelma on tämä: Heidät [alemmat kastit ja kastittomat] opetetaan kieltämään itsensä. He kieltävät oman itsensä. Tarkoitan, että kastijärjestelmä perustuu itseluottamukselle. Sosiaaliset rakenteet ja sosiaalinen ympäristö antavat itseluottamusta. Mutta ikävä kyllä Intiassa kastittomiin kuuluvat ihmiset on marginalisoitu. He eivät saavuta tätä luottamusta itseensä [...]. Heidät on opetettu pettämään itsensä, kieltämään itsensä.

Jopa teatteri, lasten näytelmät, työpajat, kesätyöpajat, Chukki Melat [lasten kesäleirit], mitä ikinä teen lasten kanssa teen oppiakseni, ymmärtääkseni, tietääkseni mitä tehdä tällaiselle sortavalle järjestelmälle. Mikä ikinä rajoittaa heitä, autan heitä näkemään niiden asioiden yli.

K. Ramaiah

Uudelleen tulkittu prinssi Eklavyan myytti ottaa subversiivisen sanomansa kautta kantaa näihin hierarkioihin kysymällä, miksi tiedon ja taidon kartuttamisen tulisi olla vain tiettyjen ihmisluokkien etu, kuka saa määritellä toisen kelvollisuuden tai kelvottomuuden ja mikä on hinta, jonka alemmat luokat joutuvat maksamaan hierarkkisista valta-asetelmista. Näytelmät pyrkivät olemaan vastapaino mm. median tuottamille kuville vallan oikeuttamisesta ihmisryhmien, sukupuolten ja historiallisten asetelmien kesken. Haastatteluissa tulee hyvin selväksi se, kuinka kaikki teatteri on Ramaiahin mukaan poliittista.

Kaikki näytelmäni ovat sellaisia [poliittisia]. Se on hyvin poliittista. Ne vastustavat globalisaatiota. [...] Kuinka katsotaan asioita alimmista asemista käsin. Kuinka se [globalisaatio] reagoi alimpiin, nurkkaan ajettuihin ja marginalisoituihin. Näytelmät ottavat kantaa talouden, poliittisten järjestelmien, hegemonioiden, diktatuurien ja asenteiden maailmanvaltaan. Kaikki näkyy minun näytelmissäni, kaikissa näytelmissäni. Ne ovat poliittistaloudellisia tekstejä.

3.4 Teatterin temaattiset linjat

Pyrin kuvaamaan alla niitä teemoja, joita Adimassa esitetyistä ja Adiman oman teatteriryhmän näytelmistä on noussut esiin sekä laajentamaan keskustelua teatterin subversiivisista aineksista. Kävin tärkeimpien näytelmien merkitystä ja sanomaa läpi jo ensimmäisellä työskentelyjaksollani Adimassa, jolloin minun tehtäväni oli dokumentoida Adiman toimintaa ja historiaa sekä kirjoittaa niistä yleisesti englannin kielellä. Kirjoituksiani on käytetty mm. Adiman esittelyteksteissä ja lehtijutuissa. Näytelmät toimivat aluksi hyvänä referenssinä ymmärrykseen Adiman arvoista ja ideologisista ajatuksista. Tuolloin Kotiganahalli Ramaiah halusi nostaa esiin kolme Adiman teatteriryhmän esittämää näytelmää: *Hakkii Haadu* (Lintulaulu), *Anna Hazare* ja *Kinnuri Nudido*. Käsittelen lyhyesti näitä näytelmiä ja niiden esiinnostamia teemoja.

3.4.1 Adiman teatteriryhmä v. 2007–2008

Vuonna 2007 Adiman teatteriryhmä debytoi kolmella opettavaisella näytelmällä: 'Anna Hazare', 'Kinnuri Nudido' ja 'Hakkii Haadu'. Ryhmä koostui marginalisoiduista taustoista tulevista nuorista miehistä ja naisista (H. V. Manjula, K. Gauramma, M. J. Reenuka, H.V. Dakshaini, N. Aruna, H.M. Kallavathi, K.V. Nayaka, M.R. Munisvami, M. Hareesh Kumar, V.M. Thirumala Prakash, G. Anil Adde, S. Karthik ja M. Mohan Kumar). He harjoittelivat kahdeksan kuukauden ajan tanssia, näyttelemistä ja laulua, jonka jälkeen he tekivät yli 200 esitystä ilman palkkiota, pääasiassa kouluissa ja erilaisissa julkisissa tilaisuuksissa ympäri Karnatakaa vuosina 2007 ja 2008.

Näiden kolmen draaman kautta haluttiin saada ihmiset refleктоimaan ongelmia, joita erityisesti maanviljelystä leipänsä saava maalaisväestö kohtaa arkipäivässään ja pidemmällä aikavälillä yhteisöissä tapahtuvissa muutoksissa. Toisena perustavana tarkoituksena oli elvyttää paikallisen kansanperinteen eri muotoja yleisön saavutettaviin.

Ensimmäisen näytelmän, **Anna Hazaren**, on kirjoittanut Kotiganahalli Ramaiah ja sen ohjasi tuolloin Krishna Kumar Yadav. Anna Hazare perustuu tositapahtumaan ja menestystarinaa, jossa saman nimisen miehen sosiaalinen ja alueellinen kehitystyö muuttivat Raleggan Siddhin kylän aikaisemmasta surkeasta oloilastaan edistykselliseksi ja esimerkilliseksi paikaksi elää ja työskennellä. Näytelmän tarkoitus on näyttää, kuinka muutos on mahdollista pitkäjänteisen ja hellittämättömän työn tuloksena ja kuinka se tapahtuu yhdistämällä koko yhteisön jäsenet yhteisiin päämääriin ja arvoihin. Kun Anna Hazare palasi asepalveluksestaan, hän löysi kotikylänsä surkeasta tilasta, jota kuvasi hyvin 2000 asukkaan kylän kolmekymmentä baaria. Kylä oli joutunut työttömyyden, alkoholismin, prostituution ja koulutuksen puutteen kautta noidankehään, jossa jokainen ongelma lisäsi kierroksia toisiin ja tuhosi yhteisöä sisältäpäin. Anna Hazare ei kestänyt katsella näkyä, joka varjosti hänen perheensä sosiaalista ja fyysistä elinympäristöä, joten hän päätti muuttaa perusteellisesti asuin yhteisönsä suunnan aloittaen prosessin raunioituneen kylätempppelin kunnostuksesta.

Tempppelin kunnostaminen oli luonnollinen tapa aloittaa kylän kehitysprosessi, sillä temppeleillä on paljon symbolista, kulttuurista ja emotionaalista merkitystä kylän asukkaille. Näin hän teki kehykset kehitystoiminnalle, joka korosti vapaaehtoistyötä ja osallistamista. Jonkin ajan kuluttua ja kovan työn tuloksena kylä nostettiin kansalliseksi

esimerkiksi, jota käydään tutkiskelemassa ympäri Intian. Tämä tarina on ollut esimerkkinä myös Adiman perustamisvaiheessa (kts. Jinke Ramaiahin tarina s. 21). Itse näytelmä esitettiin symbolisesti näyttelijöiden vaihtaessa jatkuvasti rooleja, mikä viittasi yhteisiin velvollisuuksiin ja kuinka ketään ei tulisi nostaa toisen yläpuolelle arvoasteikossa. Anna Hazare oli myös keskeisenä henkilönä Aam Aadmi puoluetta (s. 80) edeltäneessä, Intian korruptionvastaisessa liikkeessä vuonna 2012 (kts. myös Hazare 1997).

Toinen näytelmä, **Hakkii Haadu** (*Lintulaulu*), on niin ollen K. Ramaiahin käsialaa ja Rama Krishna Belathurun sekä Krishna Kumar Yadavin yhteisen ohjaustyön tulosta. Hakkii Haadu, eli 'Lintulaulu' käyttää runkonaan manipuri-kansantarinoita, joiden kautta kuvataan globalisaatioprosessin mukanaan tuomia muutoksia ja kärsimystä. Muutos ja sen aiheuttama murhe näkyvät Ramaiahin mukaan kapitalististen pyrkimysten nimissä tehtynä riistona ja hyväksikäyttönä, mikä samanaikaisesti muuttaa sosiaalista ympäristöä ja nielee paikalliset ja alkuperäiskulttuurit kitoihinsa (appropriaatiosta s. 50, 54). Näytelmä kuvaa, kuinka tämän prosessin seurauksena perinteiset ja tutut työtävät menettävät merkityksensä ja elämisestä tulee sen sijaan taistelua.

Teemaa käsitellään näytelmässä kuvainnollisesti äitilinnun tarinan kautta. Lintu joutuu luovuttamaan lapsensa nälkäiselle metsäkissalle, joka puolestaan alkaa opettamaan pikkulintua omille tavoilleen ja puhumaan kissan omaa kieltä. Tämä toimii viittauksena markkinatalouteen ja sen kyljessä kulkevaan populaarikulttuuriin. Kissa on esitetty suurena punaisena, viekkaana ja tunteettomana voimana, missä viitataan Yhdysvaltojen taloudelliseen mahtiin. Draaman tarkoituksena on laajentaa lapsen mielikuvitusta ja käsitystä erilaisista selviytymisstrategioista linnun kamppailun kautta. Lopulta lintu pääsee vapaaksi oman kekseliäisyytensä kautta ja näytelmällä halutaankin korostaa vapautuksen mahdollisuutta omien kykyjen, taitojen ja älyn avulla.

Kolmas vuosina 2007–2008 esitetty näytelmä **Kinnuri Nudido**, samoilta tekijöiltä kuin Anna Hazare, nostaa esiin mm. materialistisen maailmankatsomuksen ja koostuu suureksi osaksi Karnatakan alueen kansanlauluista, jotka on käännetty telugun kielestä kannadan kielelle. Kyseiset kansanlaulut olivat jääneet unohduksiin laulajien asemoinnin tähden Kolarin piirikunnassa.

Kolar sijoittuu maantieteellisesti Karnatakan ja sitä idästä reunustavan Andhra Pradeshin osavaltioiden väliin ja monet tämän alueen asukkaat ovat kaksikielisiä tai puhuvat

jompaakumpaa kieltä äidinkielenään. Koska kyseiset laulut on esitetty telugun kielellä, ne sivuutetaan Karnatakan puolella ja koska laulajat asuvat Karnatakan puolella, Andhra Pradeshissa ei ole huomioitu lauluja niiden edustaessa Karnatakkaa. Adimassa ajateltiin, että asialle tulisi tehdä jotain, joten laulut kerättiin ja äänitettiin, minkä jälkeen kymmenestä viiteentoista laulua käännettiin kannadan kielelle näytelmää varten. Näytelmä oli käytännön esimerkki siitä työstä, mitä Adimassa on haluttu tehdä 'elävän koulun' konseptin puitteissa. Nämä kansanlaulut olivat olemassa, niitä laulettiin yhä, mutta ei huomioitu ympäristössään poliittisten ja kielirajojen vuoksi. Lopuksi laulut ja niiden sanoma yhdistettiin markkinataloutta käsittelevään näytelmään niin, että eri/yhdistyvät maailmat olivat samaan aikaan näkyvillä.



Kuva 9: Kinnuri Nuudido, Amaasan teatteriryhmän esittämänä.

Vuoden 2008 jälkeen Adiman teatteriryhmän esitykset loppuivat väliaikaisesti, mutta ryhmä on noussut uudelleen lavalle tämän jälkeen erilaisissa muodostelmissa ja kyseisiä näytelmiä on esitetty myös muiden, mm. K.V. Nayakan perustaman Amaasan teatteriryhmän toimesta. Vaikka K. Ramaiahin näytelmiä ovat ohjanneet muutkin, Ramaiah itse sanoo, että hän ei ole kovin halukas levittämään omia käsikirjoituksiaan:

Suurinta osaa näytelmistäni ei ole julkaistu. Minun pitäisi julkaista noin 30 näytelmää. En edes säilytä käsikirjoituksia. Minä harjoittelen näytelmät, kokeilen niitä, harjoittelen taas ja unohdan ne. Siinä kaikki. En edes ajattele, että ”tuo on minun näytelmäni”, mutta olen

kirjoittanut noin 30 poliittisesti merkityksellistä näytelmää.

Tämä kommentti kuvaa sitä, kuinka Ramaiah ei halua, että hänen näytelmänsä olisivat monoliitteja, kuten hän puhuu kirjoitetuista teksteistä yleensäkin. Hän haluaa korostaa näytelmän prosessinkaltaisuutta ja kuinka näytelmiin tuotetaan aina sisältö uusien oppien mukaisesti. Tarkoituksena on tehdä teksti eläväksi, jotta se koskettaisi ihmisiä ja lisääisi heidän tietoisuuttaan. Fabian puhuu performanssin prosessista sanoen, että esitetty performanssi on jäävuoren huippu siinä missä harjoittelu ja toisto ovat vuoren pinnan alla oleva osa. Näiden kahden suhde on metonyyminen metaforisen sijaan (Fabian 1990: 12).

Milloin tahansa näytelmä esitetään, ihmiset tietävät, että se on uusi näytelmä. En vain jatkuvasti kirjoita ja julkaise. En halua dokumentoida niitä. Haluan tehdä niistä eläviä, haluan niiden toimivan ihmisten keskuudessa. Teen teatteria sen vuoksi. On minulle taakaksi antaa käsikirjoituksia muiden esitettäväksi, en tee sitä. Yritän katsoa näytelmän sisälle, sen sisäisiin ulottuvuuksiin ja sen vuoksi minun täytyy osallistua näytelmään missä roolissa tahansa: tuottajana, rahankerääjänä ja myös käsikirjoittajana. Ja minun täytyy antaa ohjeet ohjaajille. Haluan kouluttaa myös heitä. Teatteri on elävää minulle – elämisen työväline.

K. Ramaiah

Dominic Davidappan (2012) mukaan Karnatakan dalit-liike DSS:n käsissä kannadankielisen teatterin kohtaukset torjuivat puraaneihin tai myyttisiin, Ramayanan ja Mahābhāratana tarinoihin perustuvan teatterin traditionaalisen tai konventionaalisen esitystavan, jonka tarkoituksena on saada 'hyvä yleisö' katartiseen tilaan. Dalitien modernien näytelmien päämäärä sen sijaan on ollut tuoda muutosta ihmisten elämään herättelemällä heitä aktiiviseen sosiaaliseen toimintaan. Näytelmien hahmot ja katsojat niin ollen sulautuisivat toisiinsa muodostaen mahdollisuuden kunnialliseen elämään sosiaalisten rakenteiden hylkäämisen kautta ja kastien, luokkien ja sukupuolten välillä vallitsevat suhteet muuntuisivat inklusiivisemmiksi sekä demokraattisemmiksi.

3.4.1 Globalisaation ja kapitalismin varjot

Monet, elleivät kaikki mainituista näytelmistä ottavat esiin globalisaation ja kapitalismin teemoja. Globalisaatiota käsitellään näytelmissä ja tekemissäni haastatteluissa lähinnä kapitalismin ja vapaan markkinatalouden negatiivisessa valossa. On selvää, että

moninaisten ongelmien lisäksi alueellinen liikkuvuus, tietoliikenne, ulkopuoliset vaikutteet ja uudet työskentelymuodot ovat tuoneet daliteille, kuten myös naisille lisää vapauksia. Esimerkkinä toimivat mainitut kansanliikkeet, kuten Dalit-pantterit sekä moderni dalit-liike, joka voi nojata mm. ihmisoikeusretoriikkaan ja jotka ovat saaneet tukea ja inspiraatiota ulkomailta tai internetistä.

Viimeaikainen kehitys tietoliikenteessä sekä verkostoituminen internetin, matkapuhelinten ja urbaanien elämäntapojen kautta on muuttanut tapaa, jolla tieto siirtyy myös köyhimpien kansanosien keskuudessa ja niin kutsutuissa kehittyvissä maissa yleensäkin, mikä vaikuttaa myös kansanliikkeisiin. Helppo, halpa ja nopea tiedonvälitys edesauttaa mahdollisuuksia löytää translokaalisesti samassa tilanteessa olevia ihmisiä sekä järjestää kokoontumisia (Tenhunen 2011). Modernin teknologian myötä ihmiset köyhemmissäkin oloissa pystyvät jakamaan kokemuksiaan ja näkemyksiään suoraan toisten samassa tilanteessa olevien kanssa ja saamaan tietoa sekä tukea liittyen vaikkapa ihmisoikeuksiin. Tästä esimerkkinä toimivat eri järjestöjen sivut, keskustelufoorumit, blogit ja verkkolehdet, kuten vuonna 1981 perustettu lehti *Dalit Voice*. Tietysti ongelmana on se, että suuri osa niin kutsutuista kastittomista asuvat maaseudulla ilman koulutusta ja lukutaitoa, jolloin heillä ei ole pääsyä kirjallisiin tai verkkojulkaisuihin. Sukhadeo Thoratin tutkimuksen mukaan alakastisten SC-ryhmien lukutaito on parantunut 40 vuodessa jopa 45 %:lla, mutta lukutaito näiden keskuudessa on yhä alhainen verrattuna muihin ryhmiin. Lukutaito vuoden 2001 Intian väestönlaskun mukaan SC-ryhmillä oli alle 55 %, kun muissa ryhmissä se oli noin 69 % (Thorat 2009: 97).

Haastateltavani esittävät globalisaation kaksiteräisenä miekkana, välttämättömänä pahana tai negatiivisena voimana. Jälkimmäisen ollessa kyseessä on kuitenkin yleisesti ottaen puhe markkinatalouden sortavista ja eriarvoistavista rakenteista sekä globaalista työnjaosta tai ulkomaisesta populaarikulttuurista. Sen sijaan kaikkea kulttuurivaihtoa ei teilata. Ramaiahin puheessa ja toiminnassa vilisee ulkomaisia ajattelijoita, teatterintekijöitä ja elokuvia, joilta hän on saanut vaikutteita, kuten maineikkaat *Bertol Brecht* ja *Augusto Boal*. Elokuvan tekijöistä hän nostaa usein esiin ruotsalaisen *Bergmanin* ja japanilaisen *Akira Kurosawan* tuotannon.

Virallisempien elokuvakerhojen lisäksi, joita Adimassa on järjestetty aika-ajoin, katselimme Adimassa viettämänäni hiljaisempina ajanjaksoina eri mantereilla tehtyjä elokuvia. Kaikki läheisen Shivagangen kylän asukkaat sekä muut lähistöllä oleskelevat oli

kutsuttu elokuvailtoihin. Ramaiah piti aina pienen alustuksen elokuvasta sekä herätti keskustelua aiheista tämän jälkeen. Ollessani Adimassa ensimmäistä kertaa hankin käsiini Bergmanin elokuvien lisäksi Antoine de Saint-exupéryn *Pikku prinssi* -kirjan, jonka pohjalta oli tarkoitus tehdä näytelmä vuoden 2009 lastenleirille. Vuonna 2012 Adimassa järjestettiin Akira Kurosawan tuotantoon perustuva elokuvafestivaali. Dokumentaristi Mohit Kaycee, joka toimi myös Ramaiahin kampanjapäällikkönä vuoden 2014 parlamenttivaaleissa, kuvaa tapahtumaa Times of Indialle seuraavasti.

Nämä näytökset ovat mahtavia, koska ne mahdollistavat suuren joukon ihmisiä kerääntyä yhteen ja tuoda ajatuksiaan esiin. Osallistujamäärä on ollut paljon suurempi, kuin mitä voisi odottaa Bangaloresa [kahden tunnin matkan päässä sijaitsevassa Karnatakan pääkaupungissa]. Kylälaisten, Kolarista saapuneiden paikallisten lääkäreiden ja Bangaloresta tulleiden ammattilaisten välillä vallitseva monimuotoisuus on tuonut lisää potkua keskusteluun.

Mohit Kaycee, Times of India (5. heinäkuuta 2012)

Puhuin globalisaation vaikutuksista mm. sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja informaatioteknologian tohtorin Raghunandan kanssa, joka totesi globalisaation olevan puhtaasti kapitalistien käsissä. Hän antaa esimerkin temppelien tuotteistamisesta ja uskonnollisuuden kaupallistamisesta, joilla kehittyvissä maissa lyödään rahoiksi. *Pujalla*, eli jumalten palvontamenoilla, tehdään hinduyhteiskunnassa rahaa. Hän puhuu siitä, kuinka perinteen ja globalisaation mukanaan tuomien

En sano, että globalisaatiolla olisi toista puolta. Mitä sanon, on, että globalisaation ja perinteen välillä tulisi olla tasapaino. Niiden tulisi seurata jonkinlaista keskitietä. Keskitie on aina paras tie. Emme voi kokonaan välttää globalisaatiota, sillä me olemme globalisaation vaikutuspiirissä. Me elämme globalisaatiossa ja emme voi suoralta kädeltä ohittaa tätä. Mutta eläessämme globalisoituneessa maailmassa voimme neuvotella ja me voimme elää rauhaisaa elämää välttämällä tiettyjä elämäntyylejä. Ja neuvottelu on välttämättömyys sen sijaan kuin että vain hyväksyisimme *status quon*.

M. Raghunandana

Mitä tulee daliteihin ja brittien kolonialismin perintöön Intiassa, monet haastatteluistani osoittavat taipumusta nähdä brittien siirtomaa-ajan tuoneen suuren murheen ja riiston lisäksi myös etuuksia daliteille ja naisille. Haastatteluissa käy ilmi, että englantilaiset

ryöstivät maata ja käyttivät heitä hyväkseen, mutta samalla kouluttivat monet dalitit ja naiset valistuksen ajan ihanteet sekä yhdenvertaisuus vanavedessään.

Eräs haastatteleman opettaja sanoo, että tämä koulutus olisi tehty itsekkäistä syistä käsin, mutta olivat syyt mitkä tahansa, koulutusta ja julkista terveydenhuoltoa arvostetaan suuresti. Todennäköisesti Intian perustuslain isä B.R. Ambedkar ei olisi noussut dalit-syntyisen mahar-pojan statuksesta aikansa suurimmaksi poliittiseksi päättäjäksi ilman siirtomaa-ajan muutoksia ja englannin kielen haltuunottoa. Intian perustuslaki esim. kirjoitettiin tarkoituksellisesti englanniksi. Käytännössä siis britit nostivat alemmista kasteista tulevia henkilöitä luokka-asteikossa ylemmäksi, mitä ei olisi voinut haastattelujeni mukaan tapahtua brahmanistisen hegemonian puitteissa.

Ambedkar nousi ja Jawaharal [Nehru] nousi siitä syystä, että eurooppalaiset, britit, tukivat heitä. Tämä koulutusjärjestelmä on brittien antama. Intiassa ei ollut koulutusta naisille. Intiassa ei ollut koulutusta daliteille. Ihmiset eivät tienneet meidän omista kirjoituksistamme, meidän omista eepoksistamme. Brittien tulon jälkeen ne käännettiin englanniksi ja alkuperäiskielille. Ihmiset oppivat kirjoituksista, meidän omista kirjoituksistamme ja he alkoivat lukemaan. Joten, tässä mielessä, britit eivät ole 'jakajia ja valloittajia' - intialaiset kapitalistimieliset ihmiset ovat jakajia ja valloittajia.

M. Raghunandana

Länsimaistuminen ja globalisaatio nähdään usein kuitenkin problemaattisina ja kompleksisina voimina näiden heikommassa asemassa olevien vähemmistöjen tai ryhmien kannalta - vaikkakin niiden kautta on löytynyt myös uudenlaista vapautta pitkään marginaalissa eläneille yhteisöille, joiden liikkuminen yhteiskunnallisissa rakenteissa on ollut vaikeaa. K. Ramaiahin sanoessa, että hänen näytelmänsä ovat globalisaatiota vastaan, hän puhuu erityisesti globalisaation kapitalismista, länsimaistumisesta ja amerikkalaistumisesta.

Jos haluamme elää rakkaudellisesti, me tarvitsemme uuden elämän. Elämämme ovat modernismin, ekonomisten ja kapitalististen järjestelmien muovaamia. Ne saivat meidät jakautumaan, tulimme itsekkäämmiksi, toisiamme ja heikkoja riistäviksi - mantereidenkin takaa. Mitä on globalisaatio ja nämä muut asiat? Se on riistoa. Mitä se on? Sen luonne ei ole mitään muuta kuin totaalista, epäeettistä hyväksikäyttöä. Näinpä meidän tulee lopettaa tällainen epäeettinen hyväksikäyttö olemassaolomme jokaisella tasolla. Tähän minä keskityn. Se on visioni, en tiedä muuta tapaa.

Edellä mainittu kulttuurinen lainaaminen tai omiminen ei kuulu vain yhteiskunnassa sosiaalista, taloudellista ja/tai poliittista valtaa pitävälle, vaan se voi olla myös 'alempien kansanosien' strategia päästä ylöspäin luokka- tai kastihierarkiassa. M. Srinivasin (1956) tunnetut antropologiset tutkimukset käsittävät sanskritisaation ja länsimaistumisen (westernization) käsitteet (s. 9). Hänen tutkimukseensa viitaten, sanskritisaatiota ei voida ymmärtää ilman sitä rakenteellista kehystä, jossa se tapahtuu.

4. K. Ramaiahin vaalikampanja esimerkkinä

Politiikka on minulle elävää. En koskaan ajatellut osallistuvani aktiiviseen puoluepolitiikkaan tavalla, jolla olen nyt osallistumassa. Olen kuitenkin oivaltanut, että siellä on kaikista voimakkain alue, jossa voimme tehdä mitä haluamme tehdä. Valta on avain, Ambedkar sanoi niin. Poliittinen valta on avain.

K. Ramaiah, 2014

Saavuini maaliskuussa 2014 keskelle Intian parlamenttivaaleja. Joka puolella näkyi vaalimainoksia, rummuttavia kulkueita sekä auto- ja moottoripyöräletkoja, jotka kuuluttivat kovaan ääneen omaa vaalisanojaan. Vanha tuttavani Kotiganahalli Ramaiah oli luonnollisesti kiireinen. Hän oli nähnyt Aam Aadmi-puolueen korruptionvastaisen ideologian uutena valonpilkahduksena Intian puoluepolitiikkaan ja ilmoittanut 15 päivää ennen saapumistani, että jos kukaan muu ei osallistu vaaleihin, niin hänen on se tehtävä. Hän pahoitteli, ettei voisi auttaa minua niin paljoa tutkimuksen tekemisessä, kuin oli alun perin tarkoitus, mutta sanoi, että voisin seurata hänen vaalikampanjansa edistymistä.

Ensimmäiset päivät vietin Ramaiahin kiireisen kampanjapäällikön, Mohit Kayceen ja tämän autonkuljettajan seurassa. He kuljettivat minua Ramaiahin vaaliavustajien luona muiden tehtäviensä lomassa ja lopulta päädyimme Adimaan. Mohit hoiti kaikkia käytännön järjestelyjä kampanjaan liittyen ja mietin, että hän olisi tarvinnut monikätisen Durga-jumalattaren kehon vastatakseen kaikkiin tarpeisiin. Hän oli tullut Adimaan paria vuotta

aikaisemmin vaikuttuneena keskuksen johtajan kanssa käydyistä keskusteluista ja toiminut siellä aktiivisesti tämän jälkeen.

Kappaleen alussa oleva sitaatti, jossa mainitaan Ambedkarin puhuneen poliittisen vallan merkityksestä, yhdistyy Satyanarayanan ja Tharun (2013) tekemään huomioon BSP-puolueelta. Tässä BSP tulkitsi Ambedkarin näkemyksiä vahvasti puoluepolitiikkaa puoltaviksi ja ilmaisi Adiman kaltaisten kokeilujen heikkoudeksi tähän politiikkaan osallistumattomuuden. Poliittiset puolueet eivät olleet kovin paljoa houkuttelleet K. Ramaiahia aiemmin, miksi siis nyt?

Ramaiah kertoi minulle agendastaan vaaleissa. Parlamenttiin päästyään, hän muuttaisi tämänhetkisen poliittisen terminologian. ”Tulen puhumaan niin kutsuttujen dalitien, maahan poljettujen, marginalisoitujen tai riistettyjen kieltä, heidän perspektiiveistään ja heidän filosofisista käsityksistään. Tuon sen henkiin, hengitän sen parlamenttiin.” Ramaiah kertoi, että tärkeintä on löytää uudelleen arvokkuus, joka on siepattu siinä missä demokratiakin. Hän halusi tuoda demokratian kansan keskuuteen, niin että se ei jäisi vain leijumaan teoreettiselle tasolle, vaan tavalla jolla ihmisten ääni ja jälki jäisi vaikuttamaan siihen.

Tavallisten ihmisten ääni. En puhu nyt kastijaoista. Haluan yhdistää sen äänen demokratian juuriin, jotka eivät ole enää näkyvillä. Ne juuret on haudattu. Katso puuta sen juurien mukaan, älä oksien. Kaikki katsovat oksia – tule alas ja katso juuria. Näin ymmärrät puuta, et voi ymmärtää puuta jos et ymmärrä sen juurta. Teen nämä haudatut [demokratian] juuret näkyviksi parlamentissa. Sen haluan tehdä ja siihen minä pyrin.

K. Ramaiah

Mitä tämä politiikka siis on, jota Ramaiah sekä Adima käsikirjoitustensa ja muun toimintansa kautta ajaa ja miten hän yhdistää näitä sanomia omassa vaalikampanjassaan? Ramaiahin mukaan hänen vaalikampanjansa on hänen kirjallisen ja teatteritoimintansa luonnollinen jatke, missä politiikka, teatteri ja runous ovat aina yhteydessä toisiinsa. Kampanjan yhteydessä ja sen valmisteluvaiheissa näkyi erityisen selvästi se, kuinka nämä eri elementit, politiikka ja taide, olivat esillä niissä diskursseissa, joita hänen vaalitaistonsa ympärillä käytiin.

Kuten mainittu, kampanja sisälsi monia esittävän taiteen muotoja. Näissä yhdistyi niin

DSS:n kulta-ajan teatraalinen ja voimakkaan poliittinen kaduilla tapahtuva ilmaisu laulujen sekä puhe-esitysten muodossa, perinteisten soittimien *dollu kunithan* ja dalitien soittimeksi mielletyn *thamaten* soittaminen (s.49), sekä hänen puolueensa, Aam Aadmin mukainen agenda, vahvasti sävytettynä hänen omalla poliittisella viestillään. Kulkiessani mukana erilaisilla kiertueilla ja niitä valmistelemissä tilaisuuksissa, näin kampanjan performanssiteorian silmin.

Schieffelin (1996) määrittelee performanssin käsitettä artikkelissaan "On Failure and Performance: throwing the medium out of the seance" jakamalla sen kahteen eri lähestymistapaan: performanssiin jokapäiväisenä toimintana tai performatiivisuutena ja performanssiin teatraalisena ja/tai rituaalisena toimintana, jonka tarkoitus on luoda ikään kuin tila, jossa voidaan ilmaista ja kokea jotain jokapäiväisen todellisuuden ulkopuolella. Ensimmäinen performanssin muoto, josta esimerkiksi Ervin Goffman on kirjoittanut laajasti, viittaa enemmän tapaan, jolla ihmiset jatkuvasti ilmaisevat ja luovat rooliaan suhteessa muihin ihmisiin sekä ympäröiviin instituutioihin. Näitä instituutioita taas pidetään yllä em. toiminnalla.

Schieffelinin mukaan siirtyminen yhdestä performanssin muodosta toiseen on kuitenkin mahdollista molempiin suuntiin. Tämä voi tapahtua arkipäivässä muuttamalla ilmaisullista tapaa, joka viestittää, että henkilö esiintyy ja toisaalta esteettiset ja symboliset performanssit ovat riippuvaisia jokapäiväisistä ilmaisullisista käytännöistä. Olennaista onnistuneessa teatraalisessa tai rituaalisessa performanssissa on uskottavuus, joka muodostuu interaktiivisessa suhteessa yleisöön. Tämä vaatii vähintäänkin kiinnostuneen yleisön ja kompetenssia esiintyjiltä. Nämä huomiot sopivat mielestäni hyvin myös poliittiseen performanssiin. (Schieffelin 1996: 60–61.)

Kun Ramaiah puhui ensimmäistä kertaa Vimochanaan kerätyille nuorille näyttelijöille, hän teki suoran rinnastuksen oman vaalikampanjansa ja Intian eepoksen Mahābhāratan välille. Tullessamme Vimochanaan kaikki nuoret ja heidän ohjaajansa istuivat suuressa ringissä, johon myös liityimme Ramaiahin ja erään hänen avustajansa, Solomonin, kanssa. ”Soturit valitaan – mutta kuinka määritellään voittajat?” hän kysyi. Mahābhāratan keskeisenä tapahtumana on muinaiseen Kurun kuningaskuntaan sijoittuva *Kurukshetran sota*, jossa kaksi serkusjoukkoa, Pandavat ja Kauravat, taistelevat Hastinapurin kruunusta. Ramaiah kertoi kyseisessä puheessa kampanjaan osallistuville nuorille, kuinka taistoon valmistautumisen aika on kaikista merkityksellisin ja kuinka on tärkeää pohtia sitä, miten

ja ketkä valitsevat taistelun voittajan. Hän korosti, että kyseisestä päivästä maaliskussa 2014 oli 18 päivää varsinaiseen äänestykseen, joka on myös Mahābhāratassa Kurukshetran sodan pituus. Tämä on tyypillinen rinnastus Ramaiahille, joka sanoo, että ilman ymmärrystä mytologiasta, ei voi ymmärtää Intiaa. Lisäksi viittaus Intian eepokseen ja erityisesti Mahābhāratan sotaan, luo voimakkaita mielikuvia taistelun ja sen sisältämien arvojen tärkeydestä. Kertomus ja sukellus kaikille tutun Mahābhāratan maailmaan toi senhetkisen tilanteen eläväksi uudella mutta kaikille tutulla tavalla. Kuten William Sax ilmaisee, ”Mahābhārata jatkaa voimakkaana intialaisena metaforana hyvän ja pahan taistelulle” (Sax 1999: 169).



Kuva 10: Mulbalgalin vaalikiertue.

Vimochanan leirillä nuoret opiskelivat lauluja erityisesti kirjasta *Bevarina Haadugalu* (Songs of Sweat). Osa kirjaan valituista lauluista on Ramaiahin kirjoittamia, mutta mukana on myös hittejä kannadankielisen maailman ulkopuolelta, kuten Peter, Paul ja Maryn tunnetuksi tekemä laulu ”500 miles”. Laulut kuvaavat alempien kansanosien vastarintaa, köyhyyttä ja kärsimystä. Esimerkkinä kirjan lauluista toimii informanttini Gollahalli Shivaprasadin kannadankieliseen elokuvaan ”Maathad Maathaadu Mallige” säveltämä laulu ”Jhana jhana (Ella Maya)”. Kuulin laulun ensimmäistä kertaa Adiman lastenleirillä vuonna 2009. Se kertoo kapitalismin vallasta ja siitä, kuinka globalisaation ja

länsimaistumisen myötä hengellisyys sekä omat kansalliset ja yhteisölliset erityispiirteet katoavat houkuttelevien ja päällekkäyvien uusien vaikutusten myötä. *Bevarina Haadugalu* -kirjan lauluja laulettiin K. Ramaiahin kampanjassa samaan tyyliin, kuin DSS:n marsseillakin (s. 24).

4.1 Ramaiahin kannattajat

Minulle Ramaiahin kampanja näyttäytyi mielenkiintoisena myös sen keskustelun kautta, mitä hänen politiikkaan osallistumisestaan käytiin. Eräässä lehtihaastattelussa (The times of India, Dance of Democracy, 7. huhtikuuta) hän kertoo Aam Aadmi -puolueen puhuttelevan häntä, sillä puolue ajaa kastin-, korruption- ja kommunaalisuudenvastaista linjaa. Lisäksi puolueen johtaja *Arwind Kejriwal* ei ole syntynyt hopealusikka suussaan, kuten Kongressin *Rahul Gandhi*. Ramaiah kertoo puoluepolitiikkaan osallistumisensa olevan hänelle uuden sanaston etsintää ja vallitsevien rakenteiden haastamista.

Ihmisen ja maan arvokkuus on tärkeää. Se on perusta tasa-arvolle ja jos sitä loukataan, emme voi olla reagoimatta. Kaikki puolueet pitävät huolen siitä, että ihmiset joutuvat itsepetoksen tilaan. Se on epäeettistä ja perustuslain vastaista. [...] Meillä on monikerroksinen valtio. Minulle se [politiikkaan osallistuminen] tarkoittaa vastarinnan rakentamista ruohonjuuritasolta ja taistelua feodalismin jäänteitä vastaan.

K. Ramaiah,

Times of India, 7. huhtikuuta 2014

Kuten mainittu DSS:n käsittelyn yhteydessä, puoluepolitiikalla on ollut kannattajansa ja vastustajansa dalitien ääntä kantavien joukossa. Näidenkin vaalien yhteydessä käytiin kuumaa keskustelua siitä, mitä motiiveja ehdokkailla on osallistua. Ovatko he mukana vaaleissa etsimässä omaa henkilökohtaista etuaan, valtaa ja taloudellista vaurautta? Haluavatko he todella palvella yhteiskuntaansa ja olisivatko he kyvykkäitä siihen? Valtaapitävät (dalit)poliitikot, kuten kuusi peräkkäistä kautta Kolarin Lok Sabhan piirissä valittu K.H. Muniyappa, saivat paljon kritiikkiä siitä, että he eivät onnistuneet tässä vaurauden siirtämisessä alemmille kansanosille. Heitä kritisoitiin kyvyttömyydestä saada muutosta aikaan ympäristössään ja oman etunsa ajamisesta.

Lähtemättä syvemmin tarkastelemaan Ramaiahin vaalien ympärillä käytyä keskustelua hänen osallistumisensa motiiveista, keskityin hänen kampanjassaan mukana oleviin henkilöihin, joilta kyselin heidän syistään olla mukana auttamassa vaalitaistossa. Tiedustellessani Ramaiahilta keitä hänen kannattajansa ovat, hän sanoi näkymättömän kannattajuuden olevan suurinta. Tässä hän viittasi äänestäjiin, jotka eivät näy itse kampanjassa.

Puhuin myös hänen päätoimisen vaaliavustajansa Mohit Kayceen kanssa Ramaiahin asemasta vaaleissa ja siitä, mitä hänen syntyperänsä dalitina merkitsee näiden vaalien kannalta. Mohit vastasi minulle, että kyse ei ole siitä, että hän on dalit, sillä Scheduled caste (SC) -statuksen kiintiöpaikkojen kautta kaikki hänen kilpailijansa ovat daliteja.

Äänestyskilvassa oli Kolariin saapumiseni hetkellä mukana 27 ehdokasta, joista osa tuli hylätyiksi erilaisten syiden nojalla. Sen sijaan merkitystä Mohitin mukaan on sillä, että hän on ”*se dalit*”, tarkoittaen, että Ramaiah on yksi dalit-liikkeen pioneereista ja kaikkien tuntema. Mohitin mukaan Ramaiah ei ole vain dalit, vaan hän edustaa kaikkia daliteja. Mohit itse oli lähtenyt mukaan kampanjaan ja Adiman toimintaan, sillä Ramaiah oli tehnyt häneen suuren vaikutuksen ajatuksillaan. Mohit teki työkseen dokumenttielokuvia ja kuvasi myös koko Ramaiahin vaaleihin valmistautumisen ja itse vaalit.

Ramaiahin mahdollinen osallistuminen politiikkaan koettiin mahdollisuutena läpinäkyvämpään toimintaan ja informaation siirtymiseen ruohonjuuritasolle asti. Tämän lisäksi uskottiin, että hänen motiivinsa osallistua puoluepolitiikkaan olivat puhtaat ja että hän tarttuisi työhön, toisin kuin monet 'nukkuvat poliitikot'. Eräs haastattelemanani nainen puhui mm. veden yksityistämisestä Intiassa, joka koskettaa erityisen paljon köyhiä ja daliteja, niitä joilla on muutenkin hankalampaa päästä käsiksi juomaveteen. Hänen mukaansa poliitikot eivät inahdakaan näistä kaikkia ja etenkin köyhimpiä kansanosia koskettavista päätöksistä. Ramaiahin uskottiin yleisesti olevan köyhien äänitorvi parlamentissa, kuten hän on ollut vuosikymmeniä puoluepolitiikan ulkopuolellakin.

Ne jotka kontrolloivat markkinatalousjärjestelmää, he hallitsevat meitä. Hyvin, hyvin pieni vähemmistö on vallassa. Tästä syystä me uskomme, että ihmisten kuten Ramaiah pitäisi tulla ja jonkinlaisen vallankumouksen pitäisi tapahtua parlamentin sisällä. Ramaiahilta odotetaan jotain, Medha Patkarilta samaten. Hän on alkuperäiskansojen edustaja [ja oli vaaleissa Aam Aadmi -puolueen ehdokas

Mumbaissa]. Heidän tulisi nostaa äänensä parlamentissa ja sen tulisi olla niin kutsuttujen köyhien ääni. Näiden ihmisten tulisi saada ääni.

Nainen, aktivisti, 35

Olin kiinnostunut siitä, millä motiiveilla em. vaaleihin valmistavalla Vimochanan teatterileirillä oleskelevat nuoret olivat mukana kampanjassa. Kuten mainittu, jotkut näyttelijöistä olivat kotoisin Adiman viereisestä kylästä. Eräs muualta tullut nuori mies kertoi, että vaikka hän ei niinkään usko intialaiseen politiikkaan sen korruptoituneisuuden takia, jos joku pitäisi parlamenttiin valita, se olisi Ramaiah. Näin pääosin siitä syystä, että hän on hyvä ihminen ja auttaa vähäosaisia. Nuori näyttelijä oli lähtenyt kampanjaan mukaan kuitenkin lähinnä teatterillisista syistä ja oli näytellyt parissa kansallisessa näytelmässä, joista toinen jo nimensä puolesta korosti pyrkimystä kastin merkityksen vähentämiseen. Näytelmä ja näyttelijä halusivat nostaa keskiöön ihmisten ykseyden.



Kuva 11: AAP:n kampanjointia kylissä, 2014.

4.2 Inklusiivinen politiikka

Tämä ykseyden ja inklusiivisuuden teema oli vallalla kyseisessä kampanjassa ja tekemissäni haastatteluissa. Se näyttäytyi ihmisten puheissa yleisesti ottaen humanina lähestymistapana yhteiskuntaan, jota määrittelee voimakkaan hierarkkiset ja ihmisiä

erottelevat kastijaot. Mm. sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja informaatioteknologian tohtori N. Raghunandana, joka vieraili Adimassa vaalien aikaan, puhui inklusiivisuuden tärkeydestä Intialle yleisesti:

Yhtenäisyys voi todellakin opettaa läksyn kehittyville valtioille. Jos valtio ei ole yhtenäinen, se ei voi haastaa kehittyneitä valtioita. Jos ykseyttä ei ole, ei ole sisäistä sosiaalista järjestelmää, mikä taas johtaa tappioon päätöksenteossa. Jos on ykseyttä, resurssit jaetaan tasaisemmin. Oikeudenmukainen jako voidaan tehdä kaikkien yhteisöjen kesken. Joten, kun rauha ja resurssien oikeudenmukainen jako ovat vallalla, siitä seuraa automaattisesti yhtenäisyyttä omien yhteisöjemme kesken. Parlamentissa tehdään yhteisiä päätöksiä ja valtio voidaan pelastaa myös taistelussa naapurimaiden kanssa. Näinpä ainoa ratkaisu maailmanrauhaan on oikeudenmukaisuus. Tasavertaisuus.

N. Raghunandana

Ramaiah itse korosti ykseyttä erityisen paljon vaalien alla. Hänen keskustelunsa ”yhteydestä” ja ”ykseydestä” kulki useammalla tasolla. Toisaalta hän kommentoi inklusiivisuutta poliittisessa päätöksenteossa ja eri kansanryhmien kesken, kuten edellisessä Raghunandanan kommentissa. Toisaalta hänen diskurssinsa olivat vahvan metafyyysisiä, ulottuen dalitien keskuudessa muodostettuihin filosofisiin suuntauksiin, joista on kirjoittanut mm. Intian ulkopuolellakin tunnettu kirjailija M.C. Raj, yhteyteen luonnon ja ihmisen esihistorioiden kanssa. Ramaiah kommentoi aihetta Adiman kulttuurikeskuksen kannalta seuraavasti:

Yhteyden uudelleenluominen on nyt meidän teemamme. Jotta voisi ymmärtää Adimaa. Adima on meidän alkuperäinen lähteemme. Emme tiedä alkuperäämme, mistä olemme peräisin ja mitä olemme, mitä on mieleemme, kuinka elämme, kuinka esi-isämme elivät. Lapsilla, tai kenelläkään, ei ole tällaista tietoutta, joten nyt olemme melkein kuin päättömiä kanoja. Minä yritän saada yhteyden eri kulttuurihistorioihin saadakseni selville miksi olemme täällä ja keitä me olemme. Se tulee ratkaista tai muuten kukaan ei voi täysin ymmärtää tätä identiteettikysymystä. Minä olen erityisen kiinnostunut tästä: muistista historiana.

K. Ramaiah

Huomionarvoista tässä kohden on Ramaiahin ajatus vaalikampanjasta. Hän kertoi minulle moneen otteeseen, että hän ei ole pelkästään kisaamassa vaalivoitosta, vaan koko vaaleihin

osallistuminen on osa hänen missiotaan kouluttaa ihmisiä runouden kautta. Kuten mainittu, hän teki useasti kampanjan aikana viittauksia demokratian ja runouden välille. Myös hänen entisen asuinrakennuksensa edessä oli kyltti, jossa luki sitaatti tuntemattomalta persialaiselta suufi-runoilijalta: ”Runoilijan kielen alta löytyy avain kaikkiin rikkauksiin” (oma suomennos.)

Seurasin lehdistössä käytävää keskustelua Ramaiahin kampanjasta ja keräsin artikkeleita myös hänen käyttöönsä. Eräässä lehtijutussa puhutaan tästä koulutuksellisesta näkökulmasta. Kysyttäessä, miten hän tavoittaa äänestäjät, Ramaiah vastaa, että hän on lähtenyt liikkeelle nolatilasta ilman rahaa, mutta hän tietää kuinka koskettaa ihmisten alitajuntaa. Hän kertoo haastattelussa tavoittavansa heidät myyttisellä tasolla, laulujen, musiikin ja tanssin kautta. ”En hae ääniä, vaan pyrin kouluttamaan heitä. Järjestelmä on vioittunut, joten kosketan henkeä” hän sanoo.

Toisessa lehtijutussa kuvataan, kuinka Ramaiahin trubaduuriryhmä opettelee dollu-tansseja ja protestilauluja muiden ehdokkaiden kiertäessä äänestyspaikkoja. Artikkelissa N.D. Shivakumar kirjoittaa, että ”on vaikeaa löytää toista kandidaattia, joka sirottelisi keskusteluissa huomioita ajattelijoilta, kuten Antonio Gramsci ('hengen pessimismi ja tahdon optimismi'), uruguaylaiselta kirjailijalta Eduardo Gleanolta, Ambedkarilta ja Gandhilta, unohtamatta viittausta historioitsijoiden CLR Jamesin ja E.P. Thompsonin tähdittämään dokumenttielokuvaan 'Talking history'.

Kuten mainittu, Ramaiahin vaalivalttina nähtiin erityisesti hänen kykynsä puhutella alistettuja ja sorrettuja kansanosia, jotka toki olivat myös hänen ensisijaisia äänestäjiään. Yleinen vastaus kysymykseeni siitä, mitä Ramaiahilta odotetaan, jos hän pääsisi parlamenttiin, oli niin ikään, että hän voisi nostaa köyhien äänen mukaan keskusteluun ja tuoda informaatiota takaisin ruohonjuuritasolle. Kampanjaan osallistuvien henkilöiden puheissa köyhät nähtiin köyhinä taloudellisessa mielessä, mutta rikkaina kulttuurisesti ja sosiaalisissa suhteissaan.

Osaa kilpailijoistaan K. Ramaiah kuvaa lehdistössä moraalittomiksi ja kammottaviksi. Tekemissani haastatteluissa hän sanoo kohtaavansa paljon haasteita liittyen politiikan nykymuotoon, jota määrittää patriarkaalisen maskuliininen valta, raha ja kasti. Hän sanoo haluavansa poistaa tämän mallin ja saada kansan tekemään samoin, jotta he voisivat löytää uuden mallin, joka kuvastaisi itsekunnioitusta, tasa-arvoa ja humaaniutta.

Tässä minä olen, heidän pitäisi olla myös ihmisiä. He voivat olla vihollisia, mutta haluan heidän katsovan toisiaan ja sanovan: ”Hän on myös ihminen”. Meidän tulee antaa hänelle tilaa oivaltaa, että hän on myös ihminen. Poliittinen valta on avain. Vastassani voi olla paljon voimaa, vähän voimaa tai suunnatonta voimaa – mutta tämä ei ole sitä kieltä, mitä minä puhun. Jopa muurahainen voi taistella elefanttia vastaan.

K. Ramaiah

Edellä mainitsin siitä, kuinka vallassa olevista dalit-syntyisistä johtajista puhuttiin. Joitakin arvosteltiin suuresti siitä, kuinka he eivät saaneet muutoksia aikaan eivätkä pystyneet tuomaan kehitystä niille kansanosille, joita he edustivat. Puoluepolitiikkaan osallistuminen on muuttanut voimakkaasti myös aiemmin osavaltion hallinnon ulkopuolella toimivien aktivistien toimintaa sekä yleistä kuvaa heistä. R. Gangadharamurthy kuvaa em. sirpaloituneen dalit-liikkeen tilannetta niin, että kaikki suuret johtajat ovat nyt eri puolueissa tai vähintäänkin kannattavat voimakkaasti jotakin puoluetta. Hän sanoo: ”He haluavat olla osa 'nojatuoli-puoluetta'. Tämä tarkoittaa sitä, että he eivät enää lähde kaduille. Kuinka kauan he ovat taistelleet, kuinka pitkään he ovat huutaneet.” Gangadharamurthyn kommentti kuvaa sitä, kuinka nämä ennen kaduilla thamatea soittaneet aktivistit ovat väsyneet ja haluavat toimia teoreettisemmalla hallinnon tasolla.

Ramaiahin kampanja tuntuikin yllä käytyjen keskustelujen valossa näiden, kerran nuorten ja vallankumousmielisten aktivistien sekä DSS:n toimintatapojen uudelta esiinmarssitukselta, vallankumouksellisten laulujen ja runollisen sekä teatraalisen performanssin säestyksellä. Ramaiah osoitti tavallaan, että hän voi tuoda politiikan ja runouden takaisin kaduille, niiden nähtäväksi ja kuultavaksi, joita hänen sanomansa koskettaa. Samalla hän ilmaisi tarkoitukseensa kouluttaa niitä, jotka eivät pysty suoraan vaikuttamaan päätöksentekoprosesseihin. Tässä mielessä Ramaiahin lupaus oli 'maksaa takaisin yhteiskunnalle', kun hänet valittaisiin, mutta hänen agendanaan oli tehdä tätä työtä jo kampanjan aikana.



Kuva 12: Kotganahalli Ramaiah vaalikiertueella, huhtikuu 2014.

5. Loppupäätelmät

Olen käynyt tutkielmassani läpi Adiman kulttuurikeskuksen toimintaa ja niitä ideologisia lähtökohtia, joihin toiminta perustuu. Kastijärjestelmän ympärillä käytävät diskurssit ovat niin monimuotoisia, että olen tässä pyrkinyt raapaisemaan niistä sitä osaa, jolla on eniten merkitystä tutkielmani kannalta. Olen pyrkinyt käsittelemään aineistostani nousevia tärkeimpiä teemoja pitäen mielessä niiden merkityksen itse kulttuurikeskukselle ja sen ajamille periaatteille.

Kokoankin nyt tämän aineiston yhteen vastaten alussa esittämiini tutkimuskysymyksiin:

- 1) Millä tavoin Etelä-Intian Karnatakassa sijaitseva kulttuurikeskus Adima pyrkii haastamaan kastijärjestelmää sekä sen ympärille kietoutuneita narratiiveja ja
- 2) millaisia piirteitä Adiman ja sen keskeisen hahmon K. Ramaiahin teatteritoiminta ottaa antropologisesti tarkasteltuna.

Tutkielmani etnografinen painotus on luonteva siinä mielessä, että olen viettänyt Karnatakassa ja kyseisessä kulttuurikeskuksessa paljon aikaa. Antropologisella termillä 'going native', olin osa kulttuurikeskusta jo ennen tutkimusintressini heräämistä, työskennellessäni ja asuessani Karnatakassa pariin otteeseen vuosien 2008–2011 välillä. Tämä auttoi minua haastatteluaineiston keräämisessä lyhyessä ajassa, mutta toisaalta sen voi nähdä mahdollisena haasteena tutkittavien aiheiden käsittelyn objektiivisuudelle. Valitsinkin tutkimuskysymykseni tietoisesti tämän haasteen silmälläpitäen.

Kokoan nyt huomioitani sen mallin mukaan, jonka tutkielman alussa hahmottelin, vaikkakin tutkielmani kannalta luontevammassa järjestyksessä ja yhdistellen. Nämä Adiman missiossa huomiodut aspektit olivat: 1) Inklusiivinen politiikka 2) Kastihierarkiat ja -rajat 3) Sukupuoli tai gender 4) Uskonnollinen kategorisointi ja 5) luokka-asetelmat 6) perinteiden vaaliminen 7) ihmiselämän laadun ja heikompiosaisten potentiaalin sekä taitojen parantaminen ja 8) kulttuurin elvyttäminen. Kuten sanottu, Adima on itse halunnut nostaa nämä näkökulmat toiminnassaan esiin, joten myös minun on ollut luontevaa keskittyä niihin erityisesti ensimmäisen tutkimuskysymykseni perusteella.

Kasti- ja luokkajakojen haastaminen

Etelä-Intian Karnatakan dalit-liike *Dalit Sanghrarsha Samithin* esittely luo pohjan Adiman ideologian tarkastelulle ja viitekehyksen tutkielmassani keskeisille subversiivisen teatterin ja (poliittisen) performanssin teemoille, samalla kun se valottaa vahvasti politisoitunutta kastijakojen kenttää. Adiman toimintaa ei voi erottaa tästä 1970–1980-luvuilla kukoistaneesta kansanliikkeestä, jonka kyljessä Dalit Bandaya, dalitien syvää itsereflektiota määrittävä kirjallisuudentyyli sai Karnatakassa alkunsa.

Srinivas sanoo hindu-yhteiskunnan perustuvan rakenteellisesti kastijaolle (1956: 482). Adima on pyrkinyt olemaan paikka, jossa kastijaottelun pohjalta tapahtuvaa, puhtauskäsitysten ja mytologian oikeuttamaa diskriminaatiota sekä kastismia ei lähtökohtaisesti hyväksytä. Ideaalisesti Adima toimii turvasatamana kaikenlaisten marginalisoitujen ryhmien jäsenille ja ajatuksena on myös se, että siellä ihmiset voisivat kohdata toisiaan erilaisista taustoista käsin. Yhtenä esimerkkinä olen nostanut esiin yhteisen ruokailun täydenkuunjuhlan, Hunnime Haadun, yhteydessä. Koska kastijärjestelmän puhtauskäsityksiin kuuluu se, että alemman tai ylemmän kastin kanssa ruokailu on rituaalisesti saastuttavaa, tällainen käytäntö, jossa kaikki syövät yhdessä on

ilmaus siitä, että Adimassa ei suvaita näitä erotteluja. Huolimatta siitä toteutuuko esim. tämä yhteisruokailu käytännössä kaikkien osalta, periaatteen ylläpitäminen on jo tietynlainen vastarinnan tai kannanoton muoto. Tällaiset, suoraan periaatteellisen toiminnan kautta kastijärjestelmään ja sen puhtauskäsityksiin kantaaottavat käytännöt, ovat yksi esimerkki siitä, miten yhteiskuntaa määrittävää järjestelmää pyritään murtamaan sisältä käsin.

Puhuin holeyoista ja madigoista, oikeistosta ja vasemmistosta, ja kuinka nämä dalit-ryhmät ovat olleet kilpailuasetelmassa keskenään. Tällä jaolla Adima sijoittuikin vasemmalle, mikä vaikeuttaa sosiaalisen ja taloudellisen tuen saamista oikeistolta, joka taas saattaa nähdä Adiman vasemmistolaisena *kulttuuripolitiikkakeskuksena*. Tämä esimerkki kertoo jo jotain dalitien heterogeenisyydestä ja siitä, kuinka he ”kastittomuuden” määritelmästä huolimatta jakautuvat tosiasiasa lukuisiin ryhmiin, jotka yhtälailla toimivat puhtauskäsityksistä ja valtahierarkioista käsin.

Adimassa näitä hierarkioita halutaan murtaa, mutta sosiaalinen ja kulttuurinen liikkuvuus eivät itsessään takaa taloudellista ja rituaalista liikkuvuutta, kuten olemme saaneet nähdä käytännön esimerkkien valossa. Esimerkiksi Intian pääministerin paljastettua patsas Varanasin temppelissä vuonna 1979, suoritettiin tämän tapahtuman jälkeen puhdistustoimenpiteet. Ministerin ollessa dalit, patsas oli saastunut. Muutenkin informanttini korostavat, kuinka kastijaottelu on vain tiukentumassa sen usein kuullun diskurssin sijaan, että urbanisaation ja poliittisen kehityksen kautta kastin valta olisi höllentymässä. Luokan ja kastin suhteen tutkiminen oli dalit-liikkeen pioneerin ja kirjailijan, K. Narayaswamin mukaan ensiarvoisen tärkeää. Näin ollen yhteiskunnallinen liikkuvuus paljastaa paljon kastin merkityksestä Intiassa.

Ensinnäkin Naudet (2008) puhuu uskollisuudesta omaa, syntymän perusteella määräytyvää viiteryhmää kohtaan tutkimuksessaan 'Paying Back to Society', jolloin yhteiskunnallisesti mobiilit dalitit palaavat tekemään sosiaalityötä omiensa pariin. Tämä on esimerkki siitä, kuinka dalit-identiteettiä voidaan pitää positiivisesti yllä luokka-asemassa noususta huolimatta ja kuinka kastiryhmien merkitys on Intiassa suuri. Samalla liikkuvuus voi kuitenkin aiheuttaa väkivaltaa ja vastarintaa erityisesti lokaalisesti hallitsevien kastien taholta. Srinivas (1956) sanoo, että kastiyhteiskuntaa määrittää ryhmien liikkuvuus, siinä missä luokkayhteiskunnassa liikkuvat yksilöt. Srinivas kuvaa sitä, kuinka luokka-asetelmassa ylöspäin pyrkivät kohtaavat vastustusta niiltä, jotka ovat lähellä heidän

rituaalista luokitustaan. Kohtasin näitä tilanteita myös Karnatakassa oleskellessani, jolloin kulttuurinen ja sosiaalinen pääoma eivät suoraan vaikuttaneet dalitin epäpuhtaan leimaan. Tämä tulee ilmi mm. edellä mainitussa ruokailussa, avioliitoissa, uskonnollisissa tiloissa sekä kotitalouksissa.

Näitä vahvoja hierarkioita ja hegemonisia valtasuhteita pyritään kuitenkin haastamaan ja murtamaan paitsi poliittisen ja arkipäivän aktivismin, myös taiteellisen vaikuttamisen kautta. Draamallinen ilmaisu ja subversiivinen, vallankumouksellinen teatteri voivat toimia transformatiivisena ja parantavana kokemuksena sen prosessin jokaisella tasolla. Olen halunnut tuoda esiin mm. Kapfererin (1984) sinhaleesien parannusrituaalin tutkimusta, sillä K. Ramaiahin kanssa käymäni keskustelut ja käsittelemieni teatteriesitysten teemat ovat osoittaneet, kuinka teatteritoiminta voi ainakin hetkellisesti murtaa traumaattista epäpuhtaan leimaa, amnesiaa ja itsetunnon menetystä, jota kastijärjestelmän alimmilla tasoilla olevat haastatteluaineistoni valossa kokevat. Tarinat ja myytit kääntyvät aikaisimmista tulkintamalleistaan emansipaation välineiksi näyttelijöille, kirjoittajille, katsojille ja koko prosessiin osallistuneille yhteisöille. Näin myös K. Ramaiahin vaalikampanjaa käsitellessäni, poliittinen teatteri, performanssi ja politiikka kietoutuivat erottamattomina yhteen.

Inklusiivinen politiikka

Inklusiivinen politiikka on tutkimusaineistossani vahvasti yhteydessä pyrkimykseen murtaa kastijakoja. Inklusiivisuus nähdään haastatteluaineistossani paitsi selviytymisstrategiana yhteisöjen tai valtioiden tasolla, se nähdään myös ainoana tienä todella egalitaariseen, oikeudenmukaiseen yhteiskuntaan. Inklusiivisuus kulkee Adimassa ja K. Ramaiahin puheissa ainakin kahdella tasolla: 1) Käytännössä ihmisten keskeisessä päivittäisessä kanssakäymisessä ja poliittisen toiminnan suuntaviivoina sekä 2) Eksistentiaalisena yhteytenä ihmisen alkuperään, asioiden olemukseen, sekä luontoon ja sen välittömään havaitsemiseen. Inklusiivisuus on K. Ramaiahille muutakin, kuin ihmisten yhteen saattamista ja rinnakkaiseloja. Se on sen ymmärtämistä, että ihmisten todellisuus ei ole ainoa, vaan meidän maailmaamme limittyä lukemattomia määriä muita kokemusmaailmoja. Nämä eri todellisuudet taas liittyvät historioihin, jotka ovat olemassa ilman, että valtaeliitti olisi niitä määritellyt. Tällöin keskiöön nousee suoran maailman kokemisen lisäksi suullisen perinteen tutkimus ja kerääminen.

Inklusiivisuuden teemoja voi löytyä oman kokemusmaailman lisäksi mm. buddhalaisuudesta, johon dalitit ovat kääntyneet massoittain; esittävästä taiteesta; B.R. Ambedkarin opeista; tarinoista, myyteistä ja legendoista; ja nykyajan kirjailijoiden teoksista, jotka pyrkivät kokoamaan dalit-identiteettiä suhteessa muihin samankaltaisessa asemassa oleviin (viitaten esim. M.C. Rajin kirjoituksiin dalitien kosmologioista ja kulttuurista).

Inklusiivisuuden periaatteen voi nähdä pehmeänä ja symbolisena vastarintana voimakkaan hierarkkisessa hindu-yhteiskunnassa, jossa rituaalinen puhtaus ja luokkajaot yhdistyvät ja erkanevat omaleimaisella tavalla. Mutta siinä missä se on lähtökohtaisesti pehmeää, se on myös käytännön tasolla radikaalia ja vallankumouksellista. Tämä radikaalius tulee esiin heti, kun lähdemme tarkastelemaan, mitä inklusiivisuuden periaatteet voivat tarkoittaa esim. avioliittoinstituution tasolla. Monet kastienväliset avioliitot johtavat perheen vihanpitoon, hylkäämisiin, väkivaltaisuuksiin tai jopa murhiin. Tähän on kuitenkin tullut muutosta.

Sosio-uskonnollinen johtaja Basavanna oli aikansa (1100-luvun) radikaali Karnatakassa ja hän edustaa Shaiva-perinteen juurtumista Etelä-Intiaan. Hän edisti ylä- ja alakastisten parien avioliittoa sekä yhteiskunnallista liikkuvuutta tarkoituksenaan sosiaalisen reformin luominen, mutta saikin vastaansa kärjistynyttä vihaa ja kastisodan (Khushu-Lahiri ja Rao 2009: 74). Tilanne on löyhempi nykyaikana ja myös rakkausavioliitot ovat tulleet järjestettyjen liittojen rinnalle. Haastatteluni osoittavat kuitenkin, että kunniamurhia tapahtuu yhä huomattavasti Intiassa, jossa pyritään pitämään yllä ryhmän sisäistä kastijärjestelmän mukaista rituaalista asemaa tai puhtautta, ja näin kunniaa. Naiset on yleisesti nähty tämän kunnian edustajina, mutta yhtälailla miehiä murhataan väärän kastin kanssa avioitumisesta. Inklusiivisuuden periaate voidaan siis nähdä paitsi humanina, myös voimakkaan politisoituneena.

Sukupuoli ja gender

Olen maininnut, että Adimassa näkyy samanlaisia sukupuolihierarkioita kuin muuallakin, mikä tulee esiin toisaalta haastatteluistani ja toisaalta omista havainnoistani. Aihe on hankala siinä mielessä, että sukupuoli- jaot ja sen mukanaan tuoma eriarvoisuus on voimakas ja rakenteellinen. Lähtökohtaisesti poikia arvostetaan enemmän, kuten eräs informanttini sanoi viitatessaan Manun lakiin. Michille annetaan enemmän vapauksia jo

lapsista lähtien, missä heidän siskojensa tulee useimmiten hoitaa kotityöt heidän puolestaan. Asenteiden ja tapojen lisäksi vähäisempi koulutus, etenkin maaseudun kontekstissa, ei edistä itsessään tyttöjen ja naisten erilaisten työtehtävien mahdollisuutta.

Feminiinisyyttä ja pehmeämpiä arvoja kuitenkin korostetaan Adimassa ja kylien tytöille halutaan antaa samanlaiset mahdollisuudet itseilmaisuun kuin pojillekin. Mainitsin Adimassa vuonna 2009 esitetystä *Ali Baba ja 40 rosvoa* -näytelmästä, josta muokattiin sen uusien tulkintojen ja tarinallisesti pienten mutta huomion kiinnittävien subversiivisten käännösten kautta femistinen teksti. Lastenleireillä opetetaan lapsia tyttöjen ja poikien tasa-arvoon ja Adiman yksi lähtökohta onkin toiminnan fokus, jonka mukaan koulutus tulee aloittaa nuoresta iästä, sillä tällöin on vielä mahdollista omaksua uusia tapoja ja arvoja ja katsoa kriittisesti sekä viattomuuden silmin vallitsevia rakenteita. Lasten kautta pyritään vaikuttamaan myös heidän yhteisöihinsä.

Haastatteluissa nousi esiin matriarkaatin ideaali vastakohtana hypermaskuliinisille tai patriarkaalisille ihanteille, jotka pohjaavat osittain veediseen, sanskriittiseen kulttuuriin ja osittain kolonialismin perinteeseen. Tästä esimerkkinä olen käyttänyt Ashish Nandyn tutkimusta (1983), jossa hän puhuu kolonialismin vaikutuksesta mm. myytteihin ja jumaliin. Tässä kolonialismin rationaalisuuden ihanteet karsivat pois Krishna-jumalan feminiiniset ja ambivalentit piirteet ja vahvistivat ennestään naisiin ja feminiiseen liitettyjä mielikuvia hallitsemattomuudesta. Myös K. Ramaiah halusi viedä matriarkaalisia ja feminiinisiä piirteitä mukanaan parlamenttiin ja tuoda alistettujen sekä ruohonjuuritason (subaltern) äänen politiikkaan ja demokratiaan. Käytännössä tämä feministinen keskustelu yhdistyy mm. subaltern studies- koulukunnassa tehtyihin tutkimuksiin ja jälleen erilaisiin, symbolisiin ja suoriin vastarinnan muotoihin.

Perinteiden vaaliminen ja kulttuurin elvyttäminen

Perinteiden vaaliminen ja kulttuurin elvyttäminen ovat Adiman toiminnan keskiössä. Kuten monet informanteistani ilmaisevat, dalitit eivät saaneet hyvin pitkään osallistua viralliseen historiankirjoitukseen, minkä lisäksi heiltä evättiin pääsy lukutaidon ja kirjoitusten äärelle. Valtakulttuurin ja globalisaation painostuksessa he kuitenkin haluavat vaalia perinteisiä käsityön, taiteen ja esittävän taiteen muotoja. Näistä yhtenä ilmeisimpänä muotona Adiman toiminnassa näkyy Hunnime Haadun yhteydessä tapahtuva *Gadduge Gaurava* eli jumalatar Gaurin valtaistuini, jonka tarkoituksena on osoittaa kunnioitusta perinteisiä taitoja ja

yhteisöllisyyttä edistäville sekä ylläpitäville henkilöille.

Adiman toimijat ovat mm. keränneet lauluja telugunkielisiltä laulajilta, kääntäneet nämä kannadaksi ja muodostaneet kokonaisuudesta markkinatalouteen kantaa ottavan näytelmän ”Kinnuri Nuudido”. Folklorea ja erilaisia filosofisia lähtökohtia sisällytetäänkin kaikkeen toimintaan ja K. Ramaiah korostaa sitä, kuinka tämän perinteen, viisauden ja oppien tulee elää – Adiman on tarkoitus olla ”elävä koulu”. Hän tekee kulttuuritoimintaa samalla tietoisena kulttuurin joustavuudesta ja ainaisesta muutoksesta, mutta haluaa vaalia perinteisiä taitoja ja viisautta ja etsiä syvempää ymmärrystä elämästä.

Folklore ja draama yhdistyvät mm. Daniel A. Kelinin tutkimuksissa (2007), jotka antavat teoreettista ja metodologista tukea Adimassa tehtävän työn merkitykselle. Kelinin mukaan folklore ja draama työkaluina voivat auttaa lasten tietoisuuden kehittymisessä suhteessa itseensä ja ympäristöönsä. Näin oppiminen oli paitsi innostavaa, se johti oppilaiden suunnalta lisäkysymyksiin ja intoon tutkia käsillä olleita, haastaviakin materiaaleja sekä esim. roolihahmojen välisiä suhteita eri kannoilta. Teatteri ja folkloren uudelleen esittäminen, uusin tavoin ja eri rooleista käsin voi johdattaa lapsia ja aikuisia aktiiviseen toimijuuteen suhteessa ympäristöönsä.

K. Ramaiah sanoi vaalikampanjansa olevan ensisijaisesti koulutusta ja tietoisuuden kasvattamista varten. Näin ainakin hänen retoriikassaan ja vaalien aikana julkaistuihin lehtijuttuihin perustuen, hän halusi suoraan haastaa kilpailijansa ja yhteiskunnan sekä politiikan voimakkaan patriarkaaliset piirteet. Tässä kohden kysymys ”alistetun äänestä”, Gayatri Spivakiin viitaten, tulevat erityisen selvästi ilmi. Ramaiahin kannattajat sanoivat uskovansa, että jos Ramaiah valittaisiin parlamenttiin, hän tekisi demokratiasta läpinäkyvämpää ja saavutettavampaa myös niille, jotka eivät siihen yleisesti ottaen pystyisi aktiivisesti osallistumaan.

Mahdollista jatkotutkimusta

Tutkielmani on painottunut etnografisesti ja keräämäni aineisto antaa paljon mahdollisuuksia jatkotutkimukseen. Yksi mielenkiintoinen ristiriita, joka ilmenee tekemistäni haastatteluista, on dalit-liikkeen sukupolvenvaihdos, jolloin liikkeen uudet johtajat saavat kritiikkiä toimintatavoistaan. Haastatteluissa nostettiin esiin dalit-liikkeen sirpaloituneisuus ja jakautuneet intressit sekä eriävät poliittiset pyrkimykset. Tämä on

luonnollista ensinnäkin puhuttaessa suuresta, heterogeenisestä dalitien ”joukosta” ja spatiaalisesta levinneisyydestä, mutta kritiikki nostaa kysymyksiä mm. ideologisista lähtökohdista sekä kollektiivisista ja henkilökohtaisista motiiveista.

Kysymyksiin sukupolvenvaihdoksesta liittyvä yhteiskunnallisen liikkuvuuden käsite (esim. Naudet 2008) on kulkenut mukana tutkielmani läpi. Käsite auttaa ymmärtämään erilaisten ryhmien ja yksilöiden pyrkimyksiä ja toimijuutta sekä yksittäisiä poliitikkoja, aktivisteja tai ryhmiä kohtaan esitettyä kritiikkiä. Haastatteluaineistoni painottuu paljolti Karnatakan dalit-järjestön, *Dalit Sangharsha Samithin* pioneereihin, joten luonteva tapa jatkotutkimukselle olisi jatkaa monimuotoisen dalit-liikkeen eri toimijoiden tutkimista ja tarkastella nuoremasta sukupolvesta esitettyjä väitteitä sekä painottaa tutkimusta enemmän naisten näkökulmaan. Esittävän taiteen ja uusien sukupolvien suhteen mielenkiintoinen tutkimusaihe olisi nuoret ja suositut dalit-syntyiset pop-laulajat, jotka vievät massoille eteenpäin B.R. Ambedkarin ja muiden dalitien esikuvien sanomaa. . Luontevaa olisi myös syventää vastarinnan käsitettä esittävien taiteiden suhteen ja kysyä, missä määrin teatteritoiminta voidaan nähdä vastarintana.

Lähdekirjallisuus

- Anand, S.** 1999. Sanskrit, English and Dalits. *Economic & Political Weekly* 34(30) s. 253-255.
- Barnett, Steve; Fruzzetti Lina & Ostor, Akos** 1976. Hierarchy Purified: Notes on Dumont and his critics. *The Journal of Asian Studies* 35 (4): 627-646.
- Béteille, André** 1965. Caste, Class and Power: Changing patterns of stratification in a Tanjore village. University of California Press.
- Bruin, Hanne M. De** 1999. Kattaikuttu: The flexibility of a South Indian theatre tradition. Groningen, Egbert Forsten.
- Bruin, Hanne M. De** 2003. Challenges to a Folk Theatre in Tamil Nadu. *Indian Folklore Research Journal (IFRJ)* 1 (3): 1-15. National Folklore Support Center, Chennai.
- Carsten, J.** 1995. The Politics of Forgetting: migration, kinship and memory on the periphery of the Southeast Asian state. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 1: 317-35.
- Ciotti, Manuela** 2006. 'In the Past We Were a Bit "Chamar": Education as a self- and community engineering process in northern India. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (4): 899-916.
- Dumont, Louis** 1980 [1966]. *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*. Chicago University Press, Chicago.
- Eck, Diana L.** Ganga. Teoksessa (toim.) Hawley & Wulff. *Devi Goddesses of India*, s. 137-153. University of California Press, Berkeley.
- Fabian, Johannes** 1990. *Power and Performance: Ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire*. University of Wisconsin Press.
- Gupta, Charu** 2016. *The Gender of Caste Representing Dalits in Print*. University of Washington Press, Seattle.
- Hahn, Hans Peter** 2008. Diffusionism, Appropriation and Globalization: Some remarks on current debates in anthropology. *Anthropos*. 103 (1): 191-202. Anthropos Institut.
- Hardtmann, Eva-Maria** 2009. *The Dalit Movement in India: Local practices, global connections*. Oxford University Press, New Delhi.
- Hazare, Anna** 1997. *Ralegaon Siddhi: A veritable transformation*. Käännös: B.S. Pendse. Raleganshiddhi Pariwar.
- Kapferer, Bruce** 1984 .*The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcisms*. Teoksessa Mac Aloon, Jhon J. Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a theory of cultural performance. ISHI, Philadelphia.

- Karant, G.K.** 2013. Does Replication Mean Consensus?: Dissenting the hegemony by "untouchable" Scheduled Castes in Karnataka, South India. *Teoksessa Life as a Dalit: views from the bottom on caste in India* s. 360-389. Toim. Subhadra Mitra Channa & Joan P. Mencher. Sage Publications.
- Kelin, Daniel A.** 2007. The Drama of Folklore: Stories as teachers. *Indian Folklore Research Journal* 4 (7): 64-76. National Folklore Support Centre, Chennai.
- Khushu-Lahiri, Jayashree & Rao, Shweta** 2009. The Theatre of Subversion: A case from Kannada theatre. *Asiatic* 3 (1): 627-646. IIUM.
- Kruthi, R.** (toim.) 2009. *Beyond Bangalore: An anthology of Kannada short stories by contemporary women writers.* Käännetty kannadan kielestä. Sampark.
- Lear, Jonathan** 2006. *Radical Hope: Ethics in the face of cultural devastation.* Harvard University Press, Massachusetts.
- Malkavaara, Mikko** 1999. Intialainen dalit-teologia. Vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua. Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.
- Mattila, Päivi** 2011. *Domestic Labour Relations in India: Vulnerability and gendered life courses in Jaipur.* Interkont Books19, Helsinki.
- Moon, Meenakshi & Pawar, Urmila** 2005. *We Made History, Too. Women in the early Untouchable Liberation Movement.* Teoksessa: Rao, Anupama 2005. *Gender & Caste*, s. 48-57. Zed Books, New York.
- Morris, Rosalind C.** (toim.) 2010. *Can the Subaltern Speak?: reflections on the history of an idea.* Columbia University Press, New York.
- Mencher, Joan** 1974. The Caste System Upside Down, or the Not-So-Mysterious East. *Current Anthropology* XV (4): 469-93.
- Nagaraj, D.R.** 1993. *The Flaming Feet: A study of the Dalit movement in India.* South Forum Press, Bangalore.
- Nandy, Ashis** 1983. *The Intimate Enemy: Loss and recovery of self under colonialism.* Oxford University Press, Delhi.
- Naudet, Jules** 2008. Paying Back to Society: Upward social mobility among Dalits. *Contributions to Indian Sociology* 42 (3): 413-441.
- Paik, Shailaja** 2011[2008]. *Bey Eka Bey, Bey Doni Char (Two Times One Is Two, Two Times Two Is Four: Dalit women's schooling.* Teoksessa *Claiming Power from Below: Dalits and the subaltern question in India*, s. 101-117. Toim. Bhagavan, Manu.
- Raj, M. C.** 2006. *Dalithink: An adventure into Dalit philosophy.* Ambedkar Resource Center, Rural Education for Development Society, Tumkur.

Raj, M.C. 2001. Dalitology: The book of the Dalit people. Ambedkar Resource Center, Tumkur.

Rao, Anupama 2005. Gender & Caste. Zed Books, New York.

Satyanarayana, K. & Tharu, Susie (toim.) 2013. From Those Stubs, Steel Nibs Are Sprouting: New Dalit writing from South India. HarperCollins Publishers, India.

Sax, William S. 1999. Worshipping Epic Villains: A Kaurava cult in the central Himalayas. Teoksessa Epic Traditions in the Contemporary World: The poetics of community s. 169-187. Toim. Margaret Beissinger et al. University of California Press, Berkeley.

Schieffelin, Edward 1996. On Failure and Performance: Throwing the medium out of the seance. Teoksessa: The Performance of Healing. Toim. Carol Laderman & Marina Roseman. Routledge, New York.

Schneider, Arn 2003. On 'Appropriation': A critical reappraisal of the concept and its application in global art practices. Social Anthropology 11 (2): 215-229.

Seymour, Susan 2006. Resistance. Anthropological Theory 6 (3): 303-32.

Srinivas, M. 1952. Religion and Society among the Coorgs of South India. Asia Publishing House, Mumbai.

Srinivas, M. 1956. A Note on Sanskritization and Westernization. The Journal of Asian Studies 15 (4): 481-496.

Srinivas, M. (toim.) 1996. Caste: Its twentieth century avatar. Penguin Books, India.

Tenhunen, Sirpa 2011. Culture, Conflict, and Translocal Communication: Mobile technology and politics in rural West Bengal, India. Ethnos 76 (3): 398-420.

Thorat, Sukhadeo 2009. Dalits in India: Search for a common destiny. Sage Publications, New Delhi.

Internetlähteet

www1: International Dalit Solidarity Network (IDSN) [muokattu 29. lokakuuta 2016 13:53:41].

<http://idsn.org/terminology/>

www2: Government of India, Ministry of Home Affairs: Census of India 2011 [muokattu 21. lokakuuta 2016 8:27:02].

<http://www.censusindia.gov.in>

www3: Pyper, Douglas 2015. The Equality Act 2010: caste discrimination. Julkaistu 19.11.2015. Ison-Britannian parlamentin virallinen sivusto [29. lokakuuta 2016 13:58:25].

<http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/SN06862>

www4: Davidappa, Dominic & Shivanna 2012. David Mossen johtaman 'Caste Out of Development' -projektin osaraportti (internetjulkaisu) [muokattu 29. lokakuuta 2016 14:03:00].

<http://casteout.wordpress.com/publications/>

www5: American Anthropological Associationin (AAA) eettiset periaatteet [muokattu 29. lokakuuta 2016 14:01:05]

<http://ethics.americananthro.org/category/statement/>

www6: Davidappa, Dominic 2012. The Thamate (Drum) Performance: A resilient theory towards anti-oppressive futures (internetjulkaisu). [muokattu 29. lokakuuta 2016 14:04:51]

<https://www.scribd.com/document/247784338/Dalit-performing-arts-pdf>

www7: Akkara, Anto 13.5.2015. World Watch Monitorin virallinen internetsivu [muokattu 29. lokakuuta 2016 14:04:51].

www.worldwatchmonitor.org/2015/03/3768735/

www8: Raj M.C. Dimensions of Cosmosity – Dalit spirituality.

www.booshakthikendra.org/view-article.php?article_id=3

www9: Govindarajan, Nirmala 2012. ”Kurosawa Rocks Kolar”. Julkaistu lehdessä Times of India, 5.7.2012. [muokattu 29. lokakuuta 2016 14:11:07].

<http://timesofindia.indiatimes.com/city/bengaluru/Kurosawa-rocks-Kolar/articleshow/14682092.cms>